

طالع میرزا

فکر بر گشتان بی کای و شفیعی مین

علامہ محمد اسحاق
تصنیف

والکتاب میرزا قاسم
تتبع

لوہور کتب خانہ
۱۰۰۰ اے آر وائی بازار، لاہور ۲

مطالعہ پیرل

فکر و گستاخاں کے لیے روشنی کے میلے

تصنیف :

علامہ محمد اقبال

ترتیب ترجمہ

ڈاکٹر تحسین قریشی

پیشکش مکمل - ۲۰۱۷ء اردو بازار لاہور

جلد حقوق بحق مرتب محفوظ

ادارہ میراقبال ریلویڈ (اقبال اکادمی پاکستان) کا مضمون ہے کہ انھوں نے
مضمون کے انگریزی متن کی اشاعت کدہ کی اجازت دی۔

بار اول ————— نومبر ۱۹۸۸ء

یونیورسل بکس

۳۰-اے۔ آرڈو بازار، لاہور

طابع : لاہور - آرپرنٹرز لاہور
نخش نویس: محمد ریاض خاں

قیمت : ۶۰/- روپے

مدھی درگزر از دعوتی طرزِ بیدل
سحر مشکل کہ بہ کیفیتِ اچب از رسد

(بیدل)



بیدلے گد رفت اقبالے رسید
بیدلال را لو بیت حالے رسید

(ملک شعرآبہار)

تعارف

اقبال ایک کثیر الجہات شخصیت تھے۔ انھوں نے مشرق و مغرب کی شعری، نثری اور فلسفیانہ دیارات سے بھرپور استفادہ کیا تھا۔ شاعری کے علاوہ انھوں نے نثر کو بھی اپنے افکار کی جولانگاہ بنایا۔ دوستقل نثری تصانیف (بزبان انگریزی) کے علاوہ ان کی متعدد تفائیر، تعارف نامے، دیباچے اور مضامین کہتی مجموعوں کی صورت میں برت ہو کر شائع ہو چکے ہیں۔ اس کے باوجود انھیں نا معلوم ان کی کئی نثری اور شعری کاوشیں ایسی ہول گئی جو پردہ خفا میں پڑی ہیں۔ کچھ صر قبل راقم اسطور کو جناب محمد تسبیح علی کی نشاندہی پر اقبال سونیزم میں اقبال کے اپنے سوادِ خط میں لکھے جوئے ایک مضمون "Bedil in the Light of Bergson" کو دیکھنے کا اتفاق چڑا۔ میری گزارش پر جناب ڈاکٹر جاوید اقبال کی اجازت سے سونیزم کے کیوریٹر جناب مسعود الحسن کھوکھر نے مخطوطہ مذکورہ کا فوٹوسسٹ فرام کر دیا جسے میں نے مرتب کر کے اقبال ریلوے (انگریزی) کے شمارہ اکتوبر۔ دسمبر ۱۹۸۶ء میں شائع کرایا۔ لیکن چونکہ اقبال کی دیگر تحریروں کی طرح یہ مضمون بھی اہم پس آمل پر اقبال کے زائر نگاہ کی بھرپور نمائندگی کرتا ہے، اس لیے بعض احباب کے مستورے پر میں نے اس کا اردو ترجمہ کیا ہے تاکہ قارئین کا وسیع حلقہ اس سے استفادہ کر سکے۔ مضمون کو اردو میں منتقل کرنے کے مرحلے میں جناب احمد جاوید اور جناب سہیل عمر نے بعض مشکل "مقات" پر مجھے مفید مشورے دیے۔ میں مذکورہ بالا تمام حضرات کے تعاون کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔

علامہ کے مضمون "مطالعہ بیدل" فکر برگساں کی روشنی میں "کے بعض خاص پہلوؤں پر گفتگو سے پہلے ضروری محسوس ہوتا ہے کہ بیدل اور برگساں سے اقبال کی وفاداری کی مقابرت (یا منہاترت) کا اجمالی ذکر کر دیا جاتے۔

اقبال اپنی فکری بلوغت کے آغاز سے لے کر اپنی زندگی کے آخری ایام تک بیدل (۱۹۲۳-۱۹۷۰ء) کی شاعری اور ان کے حوالے کی تصویحات کے لیے حد درجہ دلچسپی اور مشغولیت میں متعدد جگہ بیدل نے جگہ پائی ہے۔ ایس ایم اکرام کے نام ایک خط میں غالب پر ان کی کتاب کی تعریف کرتے ہوئے اقبال نے غالب پر بیدل کی برتری کا بھی بایں الفاظ ذکر کیا تھا :

"میرا ہمیشہ سے یہ خیال رہا ہے کہ حضرت غالب کو اردو نظم میں بیدل کی یقید میں ناکامی ہوئی۔ غالب نے بیدل کے الفاظ کی نقالی ضرور کی لیکن بیدل کے سمانی سے اس کا واسن تہی رہا۔ بیدل کا رہوا رکھ اپنے ہم عصروں کے لیے ذرا گریزا تھا۔ اس امر کے ثبوت میں شہادت پیش کی جاسکتی ہے کہ ہندا اور بیرون ہند کے معاصرین بیدل اور دوسرے دلدادگان نظم فارسی بیدل کے نظریات کو سمجھنے سے قاصر رہے ہیں۔" اسی طرح میاں بشیر احمد کے نام "پیغام" میں اقبال نے غالب اور بیدل کے نقابلی مطالعے کی ضرورت پر زور دیتے ہوئے فکر افروز نکات کی نشاندہی کی :

"ان (مرزا غالب) کے فارسی کلام کی حقیقت اور ان کی تعلیم کے مختلف پہلوؤں کو سمجھنے کے لیے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے اول یہ کہ عالم شعر میں مرزا احمد اقبال اور غالب کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ دوم یہ کہ مرزا بیدل کا فلسفہ حیات غالب کے دل و دماغ پر مؤثر کہاں تک ہوا اور مرزا غالب اس فلسفہ حیات کو سمجھنے میں کس حد تک کامیاب ہوا؟"

ایک اور موقع پر مجید ملک کے ایک سوال کے جواب میں علامہ نے فرمایا کہ

بیدل کا مسدوب شعر اور شاعری میں رواج نہ پاسکا۔

”شذرات فکر اقبال“ Stray Reflections میں اور باتوں کے علاوہ اقبال نے بعض شعور و فلاسفہ سے اپنی عقیدت اور ان سے فیضان اندوزی کا اظہار کیا ہے۔ انہی میں بیدل بھی شامل ہیں جنہیں انہوں نے خوب خراج عقیدت پیش کیا ہے۔ کہتے ہیں :

”میں اعترا ت کرتا ہوں کہ میں نے ہینگل، گوسٹ، مرزا خاں، عبد القادر بیدل اور دُرُور دُرُور تھنے سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ ہینگل اور گوسٹ نے اشیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری رہنمائی کی۔ بیدل اور غالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقتدار اپنے اندر سمولینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی روح کیسے زندہ رکھوں اور دُرُور دُرُور تھنے طالب علمی کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچا لیا۔“

”شذرات“ یہی ہیں ایک اور جگہ ”حیرت“ کے زیر عنوان اقبال، افلاطون اور بیدل کا تقابل کرتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ اس باب میں دونوں کے نظریات ایک دوسرے کے متعاضد ہیں۔

”افلاطون کا قول ہے کہ حیرت تمام علوم کی ماں ہے۔ میرزا عبد القادر بیدل ”حیرت“ کو ایک مختلف زاویہ نظر سے دیکھتے ہیں۔ وہ فرماتے

ہیں ۔

نزاکت ہاست در آغوش سینا خانہ حیرت
مرثہ برہم مزن تاش کنی رنگ تماشا را

افلاطون کے نزدیک حیرت اس لیے قابل قدر ہے کہ اس سے فطرت کے باسے میں ہمارے تحت سس کی (کو؟) تحریک ہوتی ہے۔ بیدل کے لیے حیرت اپنے فہنی نتائج و اثرات سے قطع نظر فی نفسہ قابل قدر ہے۔ اس خیال کا اظہار بیدل کے اس شعر

سے زیادہ حسین پیرائے میں ٹھکن نہیں ہے۔

دُحسب بات یہ ہے کہ ”اسرارِ خودی“ طبعِ اَوَّل کے دیباچے میں اقبال نے بیدل کے اس شعر کو ان کی دلیل سکونِ طبعی کے طور پر پیش کیا ہے۔

بیدل کی فکریات سے اقبال کی کشفیاتی کا ایک ثبوت پروردگارِ حمید احمد خاں کے اس مضمون سے ملتا ہے جس میں انھوں نے علامہ سے روایت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ انھوں نے ایک زمانے میں کلامِ بیدل کا انتخاب کر رکھا تھا۔ علاوہ ازیں ۱۹۲۶ء میں علامہ اقبال نے بی بی کے فارسی کو درس میں ”تکلیفِ بیدل“ سے کچھ حصہ انتخاب کر کے شامل کیا۔ علامہ ان دونوں یونیورسٹی کے پرشین بورڈ کے ممبر تھے۔ اس انتخاب کے جہاں ایک طرف بیدل کی حکیمانہ نظر، مکتبہ آفرینی اور مادہ کا رے کا اندازہ ہوتا ہے جیسے جیسے علامہ اور بیدل کی فکریات کی مخالفت بھی کسی قدر آئندہ ہوتی ہیں۔

پھر علامہ کی بیدل شناسی کا انہما کہیں تو بیدل کے ان اشعار سے ہوتا ہے جنہیں وہ تفسیق کرتے ہیں اور کہیں ان کے بعض اشعار کی فکر فروز قشربجاست سے کہیں اقبال کشن پر شا و شاو کو دیوانِ بیدل ایڈٹ کرنے کی ترغیب دیتے نظر آتے ہیں اور کہیں غالب اور بیدل کے قصوف کا مقابلہ کر کے اَوَّل الذکر کے قصوف کو سکونی اور مؤخر الذکر کے قصوف کو متحرک قرار دیتے ہیں۔

صرف نثر ہی میں نہیں اقبال نے اپنی شاعری میں بھی بیدل کا دو دو قصوں پر بزرگ کیا ہے۔ ”بانگِ درا“ میں ”مذہب“ کے عنوان سے شامل سلم میں اقبال بیدل کو ”مذہبِ کامل“ قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ علومِ جدید کی بنیاد محسوس پر ہے جبکہ بیدل کا نقطہ نظر یہ ہے کہ ۷

باہر کمال اند کے اس شفتگی خوش است

ہر چند عقل کل شدہ بے جنوں مباحث

اقبال نے مذکورہ بالا شعر بیدل کی تفسیق کرنے کے اپنے فلسفہ زندگی کی بخوبی وضاحت کر دی ہے۔

”ضربِ کلیم“ میں ”مرزا بیدل“ کے زیرِ عنوانِ نظم میں اقبال نے کائنات کی مہیت کے مسئلہ کو سمجھانا چاہا ہے اور بیدل کے ایک شعر کی تفسیر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ یہ شعرا اس حیرت کدے کا دروازہ ہست خوبی سے کھولتا ہے :

دل اگر می داشت وسعت بے مثال بود ایں گچ

نگہ سے بیرون نشست از بسکہ سیمنا تنگ بود

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر اقبال بیدل کے اس قدر مداح کیوں ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں کا حق اور حقیقت کے بارے میں نقطہ نظر بہت مماثل ہے اگرچہ زیرِ نظر مضمون میں چند تفاوت پر اقبال نے بیدل پر شدید تعریضات بھی وارد کی ہیں لیکن بحیثیت مجموعی وہ بیدل کی نفسِ انسانی میں گہری بصیرت کے بے حد مداح نظر آتے ہیں۔ پھر دونوں عظیم شعرا و جدان ہی کو وہ معیار اور وسیلہ قرار دیتے ہیں جس کی مدد سے کائنات کی تفسیر ممکن ہے۔ دونوں کا توقف یہ ہے کہ مجھ کو ذرا زری کھری عقل پرستی سے کام نہیں چلتا۔ دونوں عظمتِ انسان کے قائل ہیں اور دونوں کی نظر و جوہر انسانی میں موجود ہے یا ہاں امکانات پر ہے جن کے بل پر فطرت کی قوتوں کو تیز کیا جاسکتا ہے اور اعلیٰ ترین مراتب پر فائز ہوا جاسکتا ہے۔ بیدل مستند و استوار دلی قیثیہوں اور علائقوں کی مدد سے اس حقیقت کا اظہار کرتے ہیں کہیں وہ عظمتِ انسانی کا علم بلند کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کوہِ مینا نے بھی اپنا فورا ہی جگنو (انوارِ الہی سے منور قلبِ انسانی) سے مستعار لیا ہے اور کہیں وہ انسان کو تو غیب دیتے ہیں کہ وہ اپنے قلب کے حجابات دور کر دے تاکہ خزانہ آرائی تک اس کی رسائی ہو سکے۔ ذیل کے چند شعر دیکھیے جو بیدل کے تصورِ حیات اور تصورِ انسان کی بخوبی وضاحت کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ بیدل کے حرکتی تصورِ حیات میں ان کے نسلی خصائص کا بھی بڑا دخل ہے :

بدون دل نتوایا فست ہر چو خواہی یافت

کدام گنج کو در حفا تہ خراب تو نیست

حیف نشه گافتم پرده دل
دانه بود است مهر خرمین ما

که دام رنزد و چو اسرار خویش را در یاب
که مهر چو هست نهال غیر اشکار تو نیست

هر دو دم الم خاک شد تا بست نقشب آدی
لے بهار نیستی از قدر خود بهشت بارش

بر زبان نام آدم آمد
در نظر هر دو عالم آمد

موج دریا و کف ارم از تنگ پیچم پیرس
آنجیک من کم که ده ام تا یافتن کم که ده ام

لے طلب در وصل هم مشکین غیب ارجیچو
به تنغم که زنده می خواهی ز یا نشت ارا

بحسن خویش نگاہی که در جیب این ظهور
خطاب احسن تقویم داری از حسن لاق

بیدل بحصول لائق آمده بصر
نگ پاک رنگ ز گشت خربنده نخر

از مخترعات کارگاہ اسکاں
این نگہ شعور نیست جو منبع بشر

من آں شوق کہ خود را در بخارِ خویش می جویم
رہے در جیبِ منزل کردہ ام ایجاد دی پویم

تبعیتِ خنق از حقتِ غافل کرد
ترکِ تعلیم گیر تحقیق الی است

دلِ صبیح عشق است محکوم کس نیست
الحکم ملکہ والملک ملکہ

مندرجہ بالا اشعار اول میں مزید اضافہ کیا جاسکتا ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ قاری اسے
اندازہ کر سکتا ہے کہ ان میں ادراقبال کے بعض اشعار میں کس قدر گہری معنوی اور
(بعض سطحوں پر) اصولی غائمت پائی جاتی ہے۔ ان اشعار کو پڑھ کر انہی موضوعات پر
اقبال کے جو شعور ذہن میں آتے ہیں ذیل میں درج کیے جاتے ہیں :

حسن کا کھنچ کر اسب یہ تجھے مل جاتا
تو نے فرما دند کھو دا کبھی پرانہ دل

شاہِ اولِ شعورِ خویش تن
خویش را دیدن بنورِ خویش تر ہے

آشنا اپنی حقیقت سے ہوا لے دو مثالِ فرا
و از تو، کیمیائی بھی تو، باراں بھی تو حاصل بھی تو

عالم سوز ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگے آرزو ہجر میں لذت طلب

از شریعت احسن التقدیم شو
وارث ایمان ابراہیم شو

اوم از بے بصیری بندگی آدم کرد
گوہرے داشت و لے نذر قیاد و مج کرد
یعنی در خوتے خلائی ز سنگاں خوار تراست
من ندیم کر سگے پیش سگے سرخم کرد

ڈھونڈتا پھرتا ہوں لے اقبال اپنے آپ کو
سہا پہی گویا شمشاد آپ ہی منزل ہوں میں

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خود کشی!
رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا کبھی چھوڑے

افغان باقی، کسار باقی - الحاکم لله الملك لله
نشاید انہی موضوعی اور بعض مابعد الطبیعیاتی مثالوں کو، وجہ سے بیدل و اقبال
کے یہاں الفاظ و تراکیب کی سطح پر کہیں کہیں اشتراک نظر آتا ہے۔ اگر اقبال اور
بیدل کی مشترک تراکیب و الفاظ کا تفصیلی مطالعہ کیا جائے تو بہت سے دلچسپ
حقائق سامنے آئیں گے لیکر اس مختصر تعارف میں اس کی گنجائش نہیں۔ بہر حال بیدل
سے اسی شدہ تاثر پذیرگی کا نتیجہ ہے کہ اقبال کے ہاں ”قا فذکرناک و کونہ“، ”بہتہ

دارہستی، اور "فیض شہود" ایسی تراکیب نظر آتی ہیں جن پر بیدل کی ایجاد طرار طبعیت و منفرد اسلوب کا رنگ صاف و کھیا جاسکتا ہے۔ ڈاکٹر عبد الغنی نے اپنی کتاب میں ایسی تراکیب کی ایک طویل فہرست پیش کر دی ہے۔

Life & Works of Abdul Qadir Bedil

اقبال اور بیدل دونوں تصوف کی ان صورتوں کو افرادِ ملت کے لیے خطرناک تصور کرتے تھے جنہوں نے شریعت کی تکالیف اور تقاضوں کو پس پشت ڈال کر ایسی طریقت کا جواز دیا کہ جو ایک طرف ہمارے لیے عملی ثابت ہوئی اور دوسری جانب دیکھیں! اسی بدعات ظہور میں آئیں جو درج اسلام کے منافی تھیں۔ اقبال نے متعدد مقامات پر ایسے تصوف کو بھی تصوف کا نام دیا ہے اور اس کے منفی اثرات کا تصوف پر اپنی مختصر کتاب کے علاوہ اپنے مضمون "خطوط" و "پیرا سراسر" و "اور اپنے زیر نظر مضمون وغیرہ میں مفصل جائزہ لیا ہے۔ جہاں تک بیدل کا تعلق ہے وہ بھی اس قسم کے تصوف کے خلاف آواز اٹھاتے ہیں۔

دورِ ناز خلق بے کاری ہوئی، پرورد

خا فلان نام فضولی را تصوف کردہ اند

لیکن اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اقبال کے لیے بیدل کا تصوف مکمل طور پر قابلِ قبول ہے۔ انہوں نے اپنے زیر نظر مضمون میں بیدل کے تصوف کی اس جہت پر اعتراض کیا ہے جسے وہ "Descent" کہتے ہیں جس کی علامہ اوستی صوفیانے بہت شدت سے تبلیغ کی ہے اور جو اقبال کے نزدیک اسلامی روح کے قطعاً منافی ہے۔ لیکن کیا بیدل کا تصوف ہر اوستی ہے یا pantheistic جیسا کہ بیدل کے مضمون میں ان کے بعض نقادوں کا خیال ہے! یہ ایک الگ بحث ہے جس کا یہ موقع نہیں۔

زیر نظر مضمون میں اقبال نے جہاں چند اور حوالوں سے بیدل کے افکار و تفہیم کی تہہ و بہن بیدل کے یہاں ان کے ایک شعر کے حوالے سے بحث کرتے ہوئے

یہ ثابت کیا ہے کہ وہ (بیدل) حیاتِ بعد الممات کے قابل نہ تھے۔ اس پر نشانِ گُ
 بحث کی تفہیم اور سمجھاؤ کے لیے بیدل کے تصورِ زمان کو نگاہ میں رکھنا نہایت ضروری
 ہے۔ اقبال نے اپنے مضمون میں بیدل کے تصورِ زمان پر تو تفصیلی گفتگو کی ہے لیکن
 بیدل کے تصورِ بعثت بعد الموت کے بارے میں اپنی مذکورہ اُٹل اور دو ٹوک رائے
 کا اجمالی اظہار کر دیا ہے اور بس حالانکہ اس پر تفصیلی بحث کی ضرورت تھی کیونکہ
 اگر بیدل کے اس تصور کو کہ وہ حیاتِ بعد الممات کے قابل نہ تھے، درست مان لیا
 جاتے تو نہ صرف مذہب کی بنیادیں مل جاتی ہیں بلکہ بعثت بعد الموت کے دیگر متعلقات
 بھی معرضِ شک میں پڑ جاتے ہیں۔ شاید یہی وجہ ہے کہ جی بی کا Jiri Becca
 نے اپنے مضمون "تاجیک ادب و لطیفیں صدی سے زمانہ حال تک" میں بیدل کے
 بارے میں صاف صاف لکھا ہے کہ

"He rejected the doctrine of life after death,

fairy tales of Paradise and Hell."

بلکہ یہ اتنا تک لکھ چکا کہ بیدل اسلام کے فرائض کو وہ جو اب اس سے مطعون تھے چنانچہ انھیں
 نے ہندو مت اور اسلام کے بعض عناصر کے نال میل سے اپنا تصورِ کائنات اور
 تصورِ انسان مرتب کیا۔

اصل میں بیدل کائنات کو واقعہ واحدہ مانتے تھے اور ان کا موقف تھا کہ یہ
 حال ہی میں موجود ہے جبکہ ماضی و مستقبل محض تغیرات ہیں یعنی ۔

غم مستقبل و ماضی اس کا نہ حال ہی ناہی
 نقابے و ریاں اسٹ انخوابش پیش ہیں ایجا

اس واقعہ واحدہ میں بھی ہر لحاظ تغیرات نمودار ہو رہے ہیں، مستقبل میں کیا نہیں ہے اور
 ماضی و حقیقی کا تصور ہمارے ذہن سے وابستہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ مستقبل
 اور ماضی محض و محم ہے اور حال ہی حقیقت ہے تو اس صورت میں موت کے بعد حیات
 بھی حال ہی میں لمحہ بہ لمحہ نمودار ہو رہی ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی جو اگر بیدل طے ہے

کہ جو کہ مر لفظ "خلق جدید" کا عمل جاری ہے اس لیے جو بیدل اب ہے وہ موت کے بعد نہ ہوگا۔ بیدل کے اس باب میں متعدد اشعار سے نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ فرد کی موت کے بعد اس کی حیات ثانی کے قوتاً مل ہیں لیکن وہ ظہور پہلے کے مماثل ہوگا بالکل وہی نہ ہوگا:

صورتِ ایں آنجن گر خوشد پروا کر است
خاتمہ نقاشِ ما نقشِ دگر خواہد نمود

پیکرِ هستی مارا برہہ سیلِ فن
یا ویرا دی ازاں نیست کہ کھائے بہت

اس کا مطلب یہ ہوا کہ بیدل بعثت بعد الموت کے ممکن نہیں تھے لیکن اس ضمن میں مسئلہ اسے ان کا گریز بھی سامنے کی چیز ہے۔ یعنی وہ حیات بعد المات کے عمومی ردِ اپنی تصور سے الگ رستہ نکالتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے اگر موت کے بعد نقشِ دگر وجود میں آتے گا تو سوال یہ ہے کہ منرا و جزا کس پر وارد ہوگی۔ میرزا خیال ہے کہ نقشِ دقالب کی تبدیلی روح کی تبدیلی کو مستند نہیں۔ اس لیے نقش، بعثت بعد الموت کی صورت میں جو ادرجیا بھی وجود میں آئے گا، منرا اور جزا ہر حال اس پر ہوگی ہی کیونکہ اس میں روح، روحِ سابق ہی ہوگی۔ ہر حال یہ ایسے نازک اور پیچیدہ مباحث ہیں کہ ان پر طویل کلام کا شاید کوئی بہتر اور مثبت نتیجہ نہیں نکل سکتا اس لیے قلم کو روکنے ہی میں عافیت ہے۔ ایک بات البتہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ خود اقبال کا تصور بعثت بعد الموت (بحوالہ خطبات) بیدل کے تصور بعثت بعد الموت سے متاثر نظر آتا ہے۔

جہاں تک بیدل کی جاتے پیدائش کا تعلق ہے۔ اقبال نے اپنے زیرِ نظر مصنفین میں انھیں "Mirza Abdul Qadir Bcdil of Akbarabad" لکھا ہے۔ اپنے خطبات میں بھی اقبال نے انھیں بیدل اکبر آبادی بھی قرار دیا ہے۔

بیدل کی جائے پیدائش کے باب میں مختلف تذکرہ نگاروں نے مختلف مقامات کا ذکر کیا ہے۔ قدرت اللہ قاسم نے ان کی جائے پیدائش اجماعاً قرار دی ہے اور شائع نے بھی قاسم کی پیروی کی ہے۔ خوشگو کے خیال میں بیدل اکبر آباد میں پیدا ہوئے جبکہ تقی ہدایت اور طاہر نصر آبادی نے ان کی جائے پیدائش بالترتیب دہلی اور لاہور قرار دی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ان متعدد متعارض اور مختلف بیانات کی ذہنی قبل اقبال نے اکبر آباد ہی کو بیدل کی صحیح جائے پیدائش سمجھ کر ترجیح دی ہو لیکن جدید تحقیقات نے یہ بات ثابت کر دی ہے (اور ان تحقیقات میں داخلی اور خارجی دونوں طرح کے شواہد سے کام لیا گیا ہے) کہ بیدل کی مسیح اور اصلی جائے پیدائش عظیم آباد (پٹنہ) ہے۔ اس ضمن میں بیدل کے بعض مستند معاصرین مثلاً غیر غلام علی آزا و بنگلہ امی و پنجرہ کے بیانات پر اعتماد کیا جاسکتا ہے جن کے مطابق عظیم آباد ہی کو شاعر کی جائے پیدائش ہونے کا اثر قوت حاصل ہوا۔^۱

بیدل کے اس مختصر تعارف کے بعد اب ہم برگساں کی طرف آتے ہیں۔ علامہ تمام عمر برگساں (۱۸۵۹-۱۹۴۱ء) کے افکار کے مداح رہے اور انھوں نے برگساں کے خیالات کے کسی قدر استقوہ بھی کیا۔ یہ بات یاد رہے کہ برگساں نے اپنے تصنیفوں میں "جیانت" Elan Vital "اور تصور وجدان" کی انیسویں صدی کے اخیر میں جو توضیحات پیش کیں انھیں بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی میں بے حد قبولیت حاصل ہوئی۔ اقبال بھی برگساں کے افکار سے متاثر ہوتے بغیر نہ رہ سکے۔ اقبال اور برگساں دونوں تصور حقیقت میں کئی مشترک عناصر پائے جاتے ہیں۔ اقبال "مردِ محض" کے تصور سے بہت متاثر بنتے اور انھوں نے اپنی شاعری اور نثر دونوں میں اس کی بہت کھل کر وضاحت اور وکالت کی ہے۔ اسرار خودی میں "الوقت سیمت" کے زیر عنوان اقبال شامِ دفعی کا مشہور قول کہ "وقت شمشیرِ قاطع ہے" نقل کرتے ہیں اور پھر "مردِ محض" کی مزید وضاحت کے لیے "زمانِ حقیقی" کے حق میں "لی حج اللہ وقت" اور "لا تسبوا لہ" "امایث لبطور اسد لال لاتے ہیں۔ وہ "دوش و فردا کے سیر میں" کو غنا طلب کرتے ہیں اور انھیں

اس کائنات کی جانب راغب کرتے ہیں جو ان کے قلب میں موجود ہے۔ دراصل ان کم نظر لوگوں نے "زمان" کو ایک سیدھی بیکر سمجھ رکھا ہے اور دن اور رات کو اس خط پر لگے ٹہرتے نقطے قرار دے رکھا ہے۔ حالانکہ حقیقت میں زمان کو دو اقسام ہے اور وہ ناقابل تقسیم ہے۔

باز باہمیا تہ سیل و نہار

نکھ تو پیسو و طول روزگار

تو کہ از صبح زماں اگر نہ

از حیات جاوداں اگر نہ

اصل وقت از گردش خورشید نیست

وقت جاوید است خورشید و نیست

وقت را ہستش مکان گستر دو

امینا ز دوشش و فردا کہ دو ہے

مذکورہ بالا اشعار میں اگرچہ اقبال نے برگساں کا ذکر تو نہیں کیا لیکن ان اشعار کے مافیہ سرے واضح ہے کہ اقبال نے "سردھنش" کی روشنی میں تصویروں زمان کی وضاحت کی ہے جو برگساں کے فلسفے کا اہم ستون ہے۔

علامہ نے "یاسم مشرق (۱۹۲۳ء)" کے دیباچے میں ہمیں ایک ایسے فرد کی خبر دی ہے جو عالم کہنے کے لطف سے پیدا ہونے والا ہے، لکھتے ہیں :

"اب تہذیب و تمدن کی خاکستر سے فطرت زندگی کی ہر ایتوں میں ایک

آدم اور اس کے رہنے کے لیے ایک نئی دنیا تعمیر کر رہی ہے، جس کا ایک

وہند لاسا نا کہ ہمیں حکیم شائق اور بربرگساں کی تصانیف میں ملتا ہے۔"

یاسم مشرق ہی میں اقبال برگساں کی زبانی ایک پیغام سناتے ہیں۔ لفظ کا عنوان ہے،

"پیغام برگساں"۔ اس پیغام کا خلاصہ یہ ہے کہ برگساں نوع انسانی کو ایک ایسی عقل ہم

پہنچانے کی تلقین کرتا ہے جو "ادب خوردہ دل" ہو کہ ہو کہ اس کے توسط سے زندگی

کے اسرار کی تفہیم ممکن ہو سکتی ہے۔
نقصت کہ بہتہ سہما او ہام باطل است

عقائد ہم رساں کو ادب خود خدو خال است

غلام بہتے کہ عقل جو "ادب خود خدو دل" ہو سوائے "وجدان" کے اور کیا ہو سکتی ہے اور وجدان برگساں کی فکریات میں مرکزی نقطے کی حیثیت رکھتا ہے۔

برگساں کے نزدیک وجدان "حق" کی ملا دادِ تفہیم کا نام ہے اور یہ حق non-intellectual ہے۔ وجدان میں حقیقت اپنی کلمیت میں موجود

ہوتی ہے۔ وجدان تجزیے سے ماوراء ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس وجدان سے بھیجیاتی کیا ہے۔ اس کا جواب برگساں کے شارح اور ترجمہ جارج ولڈن کا رہنے یاں لہست ناظر

دیا ہے :

"What intuition does for us is to give us another means of apprehension by a fluid and not a static category; in apprehending our life as true duration we grasp it in the living experience itself and instead of fixing the movement in a rigid frame follow it in its sinuosities; we have a form of knowledge which adopts the movement"¹⁵

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ برگساں "وجدان" پر اس قدر زور دیکوں دیتا ہے اور اس کے نزدیک کائنات کی حقیقت نہائی روحانی کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ گہرے مشاہدے اور فطرت کے مظاہر اور باطن میں گہری بصیرت کے ذریعے برگساں اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ اس آتش کا مستکبرانہ رویہ اور سائنس پرستی نفس انسانی کی صروت سطح تک رسائی حاصل کر سکتی ہے مگر کائنات کی گہرائی کی خبر لانے سے قاصر ہے۔ کیا یہ بات ماحیث تجویب نہیں کہ برگساں کے عہد میں "ما بعد الطبعیات" کے پورے نفاذ کو محض فنتاسی Flantasy قرار دے کر روکنے کی کوششیں ہو رہی تھیں جبکہ برسائ کا نقطہ نظریہ تھا اور واقعہ درست نقطہ نظر تھا کہ اس آتش "حق" کا

اس کی کلیت میں اور اک کرنے سے قاصر ہے اور اس تک وجدان کے ذریعے پہنچا جا سکتا ہے۔ اس کا بچپان تھا کہ اصل اور سچّی مابعد الطبیعیات وجدان کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے نہ کہ حقیقی موشگافوں کے ذریعے۔ اس کی رائے میں صرف 'روح' انسانی ہی ماضی کو حال میں عمل کرنے کے ذریعے بدلاتی ہے۔ اور یہی ماضی اگستہ قبل کے درمیان منتقل اتحاد کا کام دیتی ہے۔ نتیجہ زندگی دائمی اور نامختص طبعیات اور ہبات کا نام ہے۔ برگساں نے اس نامختص طبعیات اور ہبات کی وضاحت ذیل کی سطروں میں بڑے تحقیقی انداز میں کی ہے۔ (اس میں ترجمے کا ترجمہ کر کے اس کی لطافت کو مجرد روح نہیں کر سکتا):

"I find first of all that I pass from state to state. I am warm or cold, I am merry or sad, I work or I do nothing, I look at what is around me or I think of something else. Sensations, feelings, volitions, ideas--such are the changes into which my existence is divided and which colour it in turns. 'I change, then without ceasing.'"

یہ نامختص ہبات اور بدلتا قابلِ تغیر فناء ہر زندہ شے پر حکومت کرتی ہے اور برگساں کے نزدیک تمام نوع انسانی ایک بے پایہ فروج کے علاوہ کچھ نہیں جو دائیں بائیں اور اگے پیچھے ہر جانب متحرک ہے تاکہ ہر رُکاوٹ کا قلع قمع کر دے اور ہر طرح کے ناقابلِ تغیر عوامل کو رستے سے ہٹا دے۔ بنظر اس برگساں لگتا ہے کہ جو قریب اس نامختص ہبات کے رستے میں مائل ہوتی ہیں اس سے غیر متعلق ہیں مثلاً مادہ بنظر روحانی حقیقت سے متصادم ہے چنانچہ اسے روحانی حقیقت سے غیر متعلق قرار دیا جاسکتا ہے لیکن برگساں کا "ایلان د'اسل" اس قسم کی کسی عیلاج کی اجازت نہیں دیتا۔ ریزنظر صفوں میں اقبال نے بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے اور کہ وہ پیش اسی انداز و اسلوب میں جس میں برگساں کے شعور و شارح و اڈان کا کرنے۔ وادان کا لکھتا ہے:

"The spiritual reality, then, which philosophy affirms is not reality that is detached upon and foreign to matter, superposed upon matter, or existing separately from matter. It is not the assertion that there is a

psychical reality, but that the one is the inverse order of that which is the other. Physics is, to quote a phrase of Bergson, inverted "Psychics". The two orders of reality are not aspects, they are distinguishable and yet inseparable in an original movement, the absence of one order of being is necessarily the presence of other.¹⁸

زیر نظر مضمون "مطلقہ تبدل" مگر برگساں کی روشنی میں "میں اقبال نے تبدل اور برگساں کی کلیات میں جو مماثلتیں تلاش کی ہیں وہ دلچسپ اور حیران کن ہیں۔ بلکہ یہ کہنا شاید زیادہ موزوں ہوگا کہ یہ مماثلات صرف تبدل اور برگساں تک ہی محدود نہیں بلکہ خود فلسفہ اقبال میں بھی ان کے واضح شواہد موجود ہیں۔ اقبال، تبدل اور برگساں تینوں فلسفہ تغیر و حرکت کے قائل ہیں۔ صل میں اس کا منبع ایک لحاظ سے ہر یقیناً ،

Heracilitus (۵۰۰ ق م) کا وہ فلسفہ ہے جس کی روش سے حقیقت ہر لمحہ تغیر ہو

رہی ہے اور ایک ہی دریا میں دوبار نہیں اُتر آ جا سکتا کیا ایک ہی دریا میں ایک ایک باہمی اثر آ جا سکتا ہے؟ دلچسپ بات یہ ہے کہ تغیر اور حرکت کا یہی فلسفہ ابن عربی کے ہاں تجد و امثال کی اصطلاح میں نمود کر رہا ہے۔ خواجہ عبداللہ اختر نے تبدل پر اپنی قابلِ قدر کتاب "بیدل" میں فلسفہ حرکت و تغیر کے ضمن میں جہاں ابن عربی اور بیدل کی مماثلات بیان کی ہیں وہیں برگساں کے تخلیقی ارتقاء کو بھی مدکورہ فلسفہ سے بے حد مماثل قرار دیا ہے۔ لیکن ہم تر بات یہ ہے کہ اقبال نے بیدل اور برگساں کے بعض نظریات سے شدید اختلاف بھی کیا ہے مثلاً انھوں نے بیدل کے ہاں پائے جانے والے صوفیانہ تصور "نزول" "Descent" پر زیر نظر مضمون میں شدید اعتراضات وار کیے ہیں اور برگساں کے اس تصور کو دوتہ تنقید بنایا ہے کہ عقل کی حیثیت گناہ ازلی کی سی ہے اور "عق" "نیک" سائی محض اسی صورت میں نیک ہے کہ ہم "قبل عقل و شعور" کی حالت کی طرف رجعت کر جاویں۔ اسی طرح اقبال نے "وہدان" کے کلید کا راز مدہونے کے باب میں بھی بعض نکات فرادہ سوال اٹھائے ہیں۔

اپنے خطبے " مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار " میں اقبال نے جہاں برگساں کے فلسفے کی تعریف و توصیف کی ہے وہیں اس پر شدید اعتراضات بھی وارد کیے ہیں مثلاً ان کے خیال میں برگساں اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ وحدت شُعور کا ایک پہلو وہ بھی ہے جس میں اس کی نگاہیں مستقبل پر لگی رہتی ہیں " اس لیے کہ زندگی اعمال و توجہ ہی کا ایک سلسلہ ہے اور توجہ کا بھی عمل ہوگا اس کی توجہ کسی نہ کسی غایت یا مقصد کے حوالے سے کی جاتے گی۔ خواہ اس کی حیثیت شعور ہی ہو خواہ غیر شعوری۔ اسی خطبے میں انھوں نے برگساں کی فکری مزید خاموشی کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زمان خاص کو خودی پر مقدم سمجھ لیا اور انسانی خاص کا انسان خودی پر نفس ہی سے ہوئی ہے اس لیے کہ نگاہ محض ہو یا زمان محض ان میں یہ صلا حجت ہی نہیں کہ انسانی خاص یا عبادت کی کثرت کو سہارا دے سکیں۔ " اگر اس خطبے میں اٹھائے گئے اس طرح کے اعتراضات اور وہ اعتراضات جو زیر نظر مضمون میں اٹھائے گئے ہیں ان کی کیا تردید کی جائے تو یہ برگساں کے نظم فکر پر مفید اور دلچسپ تنقیدی سا دور سا زمانہ فراہم کر سکتے ہیں۔

زیر نظر مضمون میں اقبال کا تصودِ عظمت انسانیت اتنا ہی تہ دار ہے پُر مغز اور پُر جوش ہے جتنا ان کی دیگر تحریروں یا ان کی شاعری میں نظر آتا ہے۔ اقبال استحضار ذات اور اثبات ذات میں یقین رکھتے تھے :

خود خنیزدہ و محکم چو کوہ ساراں زری

چو خس مزی کہ ہو ایزد شعلہ بے بال است

یہی وجہ ہے کہ انھوں نے دیگر مقامات کی طرح زیر نظر مضمون میں بھی تصودِ فنا پر شدید اعتراضات کیے ہیں اور اس تصود کو کجی تصود کا شاخسانہ قرار دیا ہے۔ صوفیانہ تصودِ تنزل پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے زیر نظر مضمون میں لکھا ہے کہ یہ تصود اپنی روح میں مانوی Manichean تصود ہے۔ اقبال کے نزدیک مانویت نے محض عیسائیت ہی کو نہیں بلکہ اسلام کو بھی متاثر کیا۔ ان کی رائے میں عربوں کی فطرت ابراہان کے نتیجے میں اسلام مانویت میں بدل ہو گیا اور خدا کو خود غلامی کا تصود، صوفیانہ تصود

متزلزل شکل میں جس کے ساتھ ایسی راہبیت انہیں بھی جو اپنی درجہ کے اعتبار سے کلیتہً مادی تھی نہ رہتا۔ اس اعتبار سے مکمل واضح ہے کہ اقبال کے نزدیک صورتِ زلال اور ہستیِ پتلی طرح کے اعتبار سے مادی مادی ہیں اور ان کے خیال میں مسلمانوں کی فتح ایران کے نتیجے میں اسلام مادیت میں تبدیل ہو گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال اپنی زندگی کے آخری سالوں تک اسلام کو اس کی خالص درجہ میں دیکھنے کے لیے بے چین رہے۔ مثلاً راغب احسن کے نام ۱۱ اربتمبر ۱۹۳۲ء کے ایک خط میں انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ "اسلام مجموعیت اور ہندو مت کے اثرات سے آزاد نہیں ہو سکا۔ (جبکہ زیرِ نظر مضمون میں انھیں اسلام کے مبدل بہ مادیت ہونے کا راجع ہے) :

"مذہب اسلام پر قرونِ اولیٰ ہی سے مجموعیت اور ہندو مت غالب رہ گئی یعنی اسلام کے اصل افکار کو یہودی اور مجوسی افکار نے غمر کر لگا ہوں سے چھپایا۔ میری رائے اتنی میں اسلام آج تک بے نقاب نہیں ہوا۔" اس میں تو شک نہیں کہ مادیت نے اسلام کو متاثر کیا۔ اے۔ ایم۔ لے ٹونسٹری نے بھی اسی کتاب "اوتھ انٹرنیشنل اسلامک کلچر" میں عیسائیت اور اسلام دونوں کے مادیت سے متاثر ہونے کا ذکر کیا ہے لیکن اقبال کا یہ کہنا کہ اسلام مادیت میں تبدیل ہو گیا ہے بہت کچھ قابلِ بحث ہے کیونکہ اپنے قصود و حسیب، تصورِ رسالت، قصود انسان اور قصود کائنات کے اعتبار سے اسلام کی عظمت، انفرادیت اس قدر واضح ہے کہ حیرت ہوتی ہے کہ مادیت اس پر کاغذِ غالب آکر اس کی قلبِ ماہیت کا باعث بن گئی ہو۔ مہرِ حال اس سے قطعِ نظر و پسِ بات یہ ہے کہ زیرِ نظر مضمون میں تو اقبال اسلام کے مبدل بہ مادیت ہونے پر تاسف کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں جبکہ "شدائدِ فکرِ اقبال" میں ایک جگہ وہ اسلامی تہذیب کی تہ واری کا سبب ایران کی قدیم تہذیب کے اس کا بلب قرار دیتے ہیں اور اس پر بڑی مسرت کا اظہار کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں :

"اگر آپ مجھ سے پوچھیں کہ تاریخ اسلام کا اہم ترین واقعہ کون سا ہے تو میں بے تاقل کہوں گا : "فتح ایران" ہندو مذکی جنگ نے عربوں کو ایک حسین

ملک کے علاوہ ایک قدیم تہذیب بھی عطا کی بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ ایک ایسی قوم سے روشناس ہوتے جو سماجی اور ایرانی عناصر کے امتزاج سے ایک نئی تہذیب کو جنم دے سکے تھی۔ ہماری تہذیب سماجی اور ایرانی تصورات کی بیوند کاری کا حاصل ہے۔ گویا یہ ایسی اولاد ہے جسے ایرانی ماں کی نرہی و لطف آفت اور سماجی باپ کے کردار کی پختگی و صلاحیت ورثے میں ملی ہے۔

فتح ایران کے بغیر اسلامی تہذیب یک رخ رہ جاتی۔ فتح ایران سے ہمیں وہی ^{ایک} کچھ حاصل ہو گیا جو فتح یونان سے روکیوں کو ملا تھا۔“

مندرجہ بالا اقتباس میں تہذیب اسلامی کے ”اثروت“ ہونے کے ”اہم ترین“ واقعے پر اقبال کے اظہارِ سرت اور زیرِ نظر مضمون میں فتح ایران کے نتیجے میں اسلام کے تبدیل بہ انسانیت ہونے پر اقبال کے اظہارِ کرب و آسفت سے جہاں اقبال کے یہاں ہونے والی فکری تبدیلی کا واضح پتہ ملتا ہے وہیں میرے اس قیاس کو بھی تقویت ملتی ہے کہ زیرِ نظر مضمون ۱۹۱۶ء اس کے قریبی زمانے میں لکھا گیا ہوگا۔ دراصل زیرِ نظر مضمون میں بھی تصوف کے باب میں اقبال کے لیے میں جو نئی، تندی اور شدت ملتی ہے وہی شدت ان کی اس حمد (۱۹۱۵-۱۹۱۷ء) کی دیگر نثری اور شعری تحریروں میں بھی نظر آتی ہے۔ ویسا چہ اسرارِ خودی اور بعض دیگر مضمنا میں کے علاوہ اس حمد میں بعض علمی و ادبی شخصیات کے نام لکھے گئے اقبال کے خطوط میں بھی نئی تصوف کے باب میں ان کے لیے میں ایسی نئی شدت و اطمینان موجود ہے۔ مثلاً ۱۳ نومبر ۱۹۱۷ء کو سید سلیمان ندوی کے نام خط میں لکھتے ہیں:

”اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود ہی سرزمینِ اسلام میں ایک نئی پودا ہے جس نے جمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پروش پائی ہے۔“
تصوف کے بارے میں اقبال کے مندرجہ بالا خیال (مکتوب بنام سید سلیمان ندوی) کو نگاہ میں رکھیں اور ان کے مقابلے ”ایران میں الہیات کا ارتقا۔“ (۱۹۰۸ء) میں اسی خیال کی پروردہ تغلیط ملاحظہ فرمائیے جس کا موجد ای جی براؤن تھا۔ اس کا مطلب یہ چھو کہ ۱۹۰۸ء میں اقبال کے جس تصوف کی نفی کر رہے تھے۔ نو سال بعد وہ (اقبال) اسے کا ملا کر اپنا

چکے تھے!

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اقبال کا قیام یورپ ان کی زندگی میں ایک اہم دور کی حیثیت رکھتا ہے۔ ۱۹۱۰ء کے بعد اقبال نے مسلسل نشاۃِ ناز اور تصورِ خودی پر غور کا شروع کیا۔ اقبال نے ایک جگہ لکھا ہے کہ انہوں نے خودی کے تصور پر کم و بیش پندرہ سال تک سنجیدگی سے سوچا۔ بالآخر وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ زوالِ امت کا ایک بہت اہم سبب بھی تصوف تھا جو اسلامی نگہ کو عمل میں داخل ہو کہ اس کی قوتوں کو ہرپ کر گیا۔ یہ خیال ۱۹۱۵ء میں خوب پیچھا کر اور نہایت متحرک اسرارِ خودی (۱۹۱۵ء) کی صورت میں سامنے آیا۔ اس کتاب میں بھی تصوف اور اس کے نمائندوں کی مخالفت نے بہرِ راستی صوفی حلقوں میں شدید ردِ عمل پیدا کیا۔ زیرِ نظر مضمون کا وہ حصہ جو بھی تصوف کی ولایتِ جدیدوں کی تنقید پر مشتمل ہے اسرارِ خودی میں اسی قبیل کے تصوف کی مخالفت کا متنہ لکھا سکتا ہے۔ اب اس سلسلے کی آخری بات۔ محسوس یہ ہوتا ہے کہ ایک دفعہ یہ مضمون لکھ دینے کے بعد شاید اقبال نے بوجہ اس کو قابلِ اشاعت نہ جانا۔ اگر مضمون ۱۶-۱۹۱۵ء کے اس پاس لکھا گیا تو ہو سکتا ہے کہ اسرارِ خودی کے پہلے ایڈیشن پر ہونے والے ردِ عمل کی وجہ سے اقبال نے زیرِ نظر مضمون کی عدم اشاعت ہی میں مصیحت سمجھی ہو۔ شاید اسی سبب سے یہ مضمون نظر ثانی کے مرحلے سے نہ گذرایا۔ چنانچہ اہل انگریزی مسودے میں نہ صرف انہوں کی چند غلطیاں نظر آئی ہیں بلکہ چند الفاظ بھی درج ہونے سے رہ گئے۔ انگریزی میں شائع شدہ متن میں ہیں نے ان چند نشاناتِ محامات اور فرورڈکشنوں کو دودھ کر دیا تھا۔ زیرِ نظر ترجمے میں بھی ان ضروری اضافات کو پیشِ نظر لکھا گیا ہے۔ اقبال کے مضمون کے بعض مقامات پر حاشی کی ضرورت بھی محسوس کی گئی ہے۔ چنانچہ اس کے آخر میں چند ضروری حاشی درج کر دیے گئے ہیں۔

"Bedil in the Light of Bergson" کا اردو ترجمہ، اصل قلمی متن کا کامل عکس اور اس کا

Transcription
 شامل کیے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ قلمبازی ادب میں اقبال
 کا یہ نو دریافت شدہ مضمون اضافے کا سبب ہوگا۔

تحسین فراہی

استاد

شعبہ اردو

یونیورسٹی اورینٹل کالج لاہور

لاہور

۲۳ مارچ ۱۹۸۷ء

عاشی

لے خود بیدیل بھی اپنے اُسلوب اور وُرش شاعری کی بے مثل انفرادیت سے لگا ہوا تھے
اسی لیے انھوں نے اپنے معاصرین اور بعد میں آنے والوں کو متنبہ کرتے ہوئے
کہا تھا :

بند است اں قدر ہا آشیاں بجز ما بیدل

کہ بے سعی شکست بال و پر نتوال رسیدنجا

اور ایک دوسرے موقع پر کہا :

از کتاب بیدلے گر نکتہ آید بدست

نسبنا آتش قراں زد تخته ما یاد شکست

صدیچن باید بطونان حق نفل دا و دست

تا بخون دل توانی این قدر ما رنگ بست

لے اقبال نامہ جلد دوم، ص ۳۲۶-۲۷

سے گفتار اقبال، صفحہ ۲۰۷

سے ”شذرات فکر اقبال“ مترجم افتخار احمد صدیقی، صفحہ ۱۰۵

سے ایضاً، ص ۱۲۸

لے علامہ کے انتخاب نکات بیدل سے کسی تفصیل تعارف کے لیے حمید احمد خاں
کا پورا مضمون قابلِ توجہ ہے۔ یہ مضمون ”علامہ اقبال کا انتخاب بیدل“ کے عنوان سے
ان کی کتاب ”اقبال کی شخصیت اور شاعری“ میں شامل ہے۔ ص ۸۱-۱۰۲

سے ملاحظہ ہو ”اقبال نامہ شاد“ مرتبہ محمد عبداللہ قریشی (ص ۱۵۱)

سے ملاحظہ ہو عبداللہ انور بیگ کی کتاب ”The Poet of the East“

۱۹۹۱ء، ص ۲۰

۱۹ اقبال نے اپنے اس مرغوب و درگزی موضوع پر سینکڑوں اشعار کہے ہیں مرنے والے
 "اسرار و رموز" ہی کا مطالعہ اس باب میں بخوبی کفایت کر سکتا ہے۔
 ۲۰ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ریچا کی مرتبہ، مہتری آف ادا بین لٹریچر کے
 ص ۵۲۰-۵۲۱

۲۱ ملا خطیبو Reconstruction of Religious Thought in Islam

۱۹۹۸ء، مطبوعہ شیخ اشرف، ص ۵

۲۲ تبدیل کے آداب و ابعاد، ان کی جاتے جاتے بد آتش اودان کی ابتدائی زندگی کے باب
 میں مصلحات کے لیے ڈاکٹر عبد الغنی کی کتاب
 "Life and Works of Abdul Qadir Bedil"
 ۲۳ اقبال نے اپنے زیر نظر مضمون میں مکانی زمان کو "خطا و دگر بخیر حقیقی زمان" کے ص ۳۱-۳۲ ملاحظہ ہوں۔

"False, unreal time." قرار دیا ہے۔

۲۴ اسرارِ خودی، کلیاتِ اقبال فارسی ص ۱۷۷

۲۵ دی فلاسفی آف جینج "۱۹۱۳ء) ص ۳۱-۳۲

۲۶ برگسٹاں کی کتاب "تخلیقِ ارتقا" Creative Evolution. (ماڈرن

لائبریری انڈین ۱۹۴۲ء) کے مطالعے سے یہ جلتا ہے کہ برگسٹاں جذبات
 کو ایک غیر معمولی وجدانی قوت کے مترادف سمجھتا تھا اور اسے ایک آزاد
 قوت تصور کرتا تھا۔

۲۷ Creative Evolution ۱۹۴۲ء، ص ۳

۲۸ "دی فلاسفی آف جینج" ۱۹۱۳ء) ص ۱۸

۲۹ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (مترجم نذیر نازی) ص ۷۰ نیزہ ایضاً ص ۸۰

۳۰ اقبال - جہانِ دیگر (مترجم محمد فرید الحق) ص ۹۱

۳۱ شذراتِ اقبال ص ۱۰۱ اقبال نامہ، جلد اول ص ۷۷

مطالعہ تبدیل فکر برگساں کی روشنی میں

مرزا عبد القادر تبدیل اکبر آبادی اعلیٰ درجے کے مفکر تھے۔۔۔ شاپر شکر اچارچ کے زمانے کے بعد سے ہندوستان کے عظیم ترین مفکر شاعر۔ البتہ شکر اچارچ زبردست مضبوط تھا جو بڑی بے رحمی سے ہمارے غلطو حقی تجربے کی تحلیل کرتا ہے تاکہ اس میں موجود ذات بسیط the Universal کو بے نقاب کر سکے اس کے برعکس تبدیل۔۔۔ شاعر تبدیل۔۔۔ کے ایسے تحلیل طلبا ایک تکلیف دہ اور غیر فکا را نحل ہے اور وہ عالم محسوس کو زیادہ لطیف انداز میں دیکھتے ہیں اور اس میں موجود ذات بسیط کی طرف محض ایسے نقطہ نظر سے اشارہ کرتے ہیں جو اس کے نمایاں نشان ہو۔

”نمورج پر وہ بروتے جاب نتواں بست

تو چشم بستہ اسے بے خبر نقاب کجا ست“

ترجمہ: ”مورج سمندر کے چرے کو ڈھانپ نہیں سکتی۔ اسے بے خبر تم نے اپنی آنکھیں بند کر رکھی ہیں (دور ذ) نقاب کہاں ہے؟“

علامہ انزلی شاعر ہمیں اپنے جیواکتا the individual کے تصور سے درج ذیل شعور کے حوالے سے آگاہ کرتا ہے:

”میں کشم چول صبح از اسباب این مشت سرا

تمہمت ربطے کہ نتواں بست برا جلتے من“

صبح دراصل فرد کے پکڑے ہوئے ذرات کے ایک غیر مرتب اور غلط ابعاد کے علاوہ کچھ نہیں لیکن ہم اس کا ذکر ایک عتوس concrete شے کے طور پر کرتے ہیں۔۔۔ ایک منفرد وحدت اور اوسے کے طور پر۔ تبدیل کہتے ہیں کہ:

”اس دُنیا کے صحرائیں حالات و اسباب نے صبح کی مانند چھ پر ایکے بیلط دی
کی ایسی ہمت دھری ہے جس کی متعلی میری فطرت نہیں ہوتی۔“

لیکن بیدل کے سلسلے میں جو چیز زیادہ قابلِ محنت ثابت ہوئی وہ ہے ان کا اعلیٰ درجے کا کثیر الجہات ذہن جو دُنیا کے تقریباً تمام عظیم مفکروں کے روحانی تجربات سے گزرتا ہو اور محسوس ہوتا ہے۔ ان مفکرین میں برگساں بھی شامل ہے۔ چنانچہ بیدل کے افکار شعری میں جہاں جہاں رنگ بھلکتا ہے اس کی جانب میں مغربی فلسفے کے طالب علموں کی توجہ خاص طور پر مصطفیٰ کرتا ہوں۔ البتہ بیدل کی شاعری کا جائزہ لیتے ہوئے ہمیں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ کسی ایسے شاعر سے بالبداء الطبعیات کے ایک مرتب اور منضبط نظام کی توقع نا انصافی پر مبنی ہے جس کے بے چین ذہن کو ترتیب و تہذیب کے تکلیف دہ گل میں پڑے بغیر ایک گریز یا حقیقت Reality کے لیے انتہا مختلف پہلوؤں سے صرف نظر کرنے کے سوا چارہ نہیں۔ بیدل کے یہاں ان کے دیگر خیالات و نظریات کے ساتھ ساتھ ایک قصور و کمبود بھی ہے جسے برگساں کا قصورِ حقیقت کہنا چاہیے اور جس کا تجربہ شاعر اپنی روحانی ترقی کے مرحلے میں کرتا ہو اور کھاتی دیتا ہے برگساں کے نزدیک حقیقت ایک مسلسل بہاؤ (flow) کا نام ہے۔

ایک مسلسل اور دائمی نکلون Becoming کا نام۔۔۔ اور خارج میں موجود اشیاء جو ہمیں مستعد و غیر متحرک اشیاء کے روپ میں دکھائی دیتی ہیں وہ سوائے ہمارے ان خطوطِ مشفق کے کچھ نہیں جو ہمارا ذہن اس بہاؤ کے اوپر پھینچ ڈالتا ہے۔ گویا کہا جاسکتا ہے کہ یہ ایک ساکن مجموعہ بخوم ہیں جو ہماری حرکت کی سمت متعین کرتے ہیں اور یوں گویا زندگی کے دریا سے بار اترنے میں ہماری مدد کرتے ہیں۔ گویا حرکتِ اہل حقیقت ہے اور اشیاء کے خارج کی شکل میں ہمیں جو سکون یا عدم تغیر نظر آتا ہے، ایک ریاضیاتی ناکل ذہن کی، جو زندگی کے عملی تقاضوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے سیالان و طینیان کو ساکن ظاہر کرتا ہے لگائی ہوئی روک ہے۔ اپنی فطرت کے حوالے سے یہ ریاضیاتی ذہن صرف اثبات کی سطح ہی پر سفر کر سکتا ہے اور اس حقیقی تغیر کا ادا کر نہیں کر

سکتا جس کے بلبل سے یہ اشیا جنم لیتی ہیں۔ گویا افواج مملاتی سے بحث کرتے ہوئے طبعیاتی راتیں کا طریق کا تحقیق تک رسائی کے ضمن میں ہمیں دودھ کا نہالے جانا ہے نہ لے جا سکتا ہے۔ اگر ہمیں حقیقت کی مابینیتِ مطلق کی ایک جھلک دیکھنا ہے تو اس کے لیے ایک نئے طریق کار کی ضرورت ہے اور یہ طریق کار وجدان ہے جو برکسات کے نزدیک فکر ہی کی ایک عمیق صورت کا نام ہے جو ہمارے اس مقامِ استہیاء کی وجہ سے جو ہمیں اس کے حوالے سے حاصل ہے، ہم پر زندگی کی مابینیت کے ورکاؤ کرتا ہے۔ یہ طریق کار ہمیں بتاتا ہے کہ زمان کے عنصر ہی سے ہے طبعیاتی راتیں اشیا تے خارجی کے مطالعے کے دوران نظر انداز کر دیتی ہے، زندہ اشیا کا جوہر حقیقی نکشیل پاتا ہے اور یہی زندگی کا دوسرا نام ہے۔ میں زمان ہی حقیقت نہاتی ہے جس سے تمام اشیا متشکل ہوتی ہیں۔ چنانچہ تکنوں حرکت زندگی اور زمان ایک ہی چیز کے مختلف نام ہیں۔ یکساں زمان کو جسے برکسات "مرد محض" "Pure Duration" سے تعبیر کرتا ہے اس باطل تصور سے بڑی احتیاط سے جدا سمجھنا چاہیے جو ہمارا ریاضیاتی ذہن نکشیل دیتا ہے۔ ہمارا ذہن زمان کو ایک ایسی نامختتم نہی سمجھ کر تبصر کرتا ہے جس کا ایک خصم طے کر آئے ہیں اور باقی ابھی طے کرنا ہے۔ اس کے مطابق زمان محض ایک جہت کا مکان ہے کہ رہ جاتے گا اور آتے Moments اس کے تکنی نقطوں کے علاوہ اور کچھ نہیں قرار پائیں گے۔ مملاتی وقت باطل اور غیر حقیقی زمان کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ زمان حقیقی یا "مرد محض" چاند انداز میں دراک کردہ امر و دوزخ کو قبول نہیں کرتا۔ یہ تو نام ہے حقیقی درد انہی طور پر موجود اب "Now" کا جو ماضی کو اپنے پیچھے نہیں چھوڑتا بلکہ اسے اپنے سینے سے چمٹاتے ساتھ لیے رہتا ہے اور اسی سے مستقبل کو جنم دیتا ہے۔ گویا برکسات حقیقت کا ادراک جس طرح کرتا ہے اس کے مطابق حقیقت نام ہے مسلسل پیش قدمی کرنے والی تخلیقی حرکت کا جس کی مابینیت میں اندر و مخفی ہیں اور یہ جمل جمل ترقی کرتی جاتی ہے زیادہ سے زیادہ تین دروازے ہوتی جاتی ہے۔ یہ مکمل کردہ مکمل Completed Whole کا نام نہیں جس سے ہم بھی مکمل

نظام صداقت کا استخراج کریں۔

کہتے اب ہم بیدل کی شاعری میں برگسانی فکر کے مختلف درجات کا کھوج لگائیں۔ البتہ یہاں یہ تبادیل ضروری ہے کہ بیدل نے نثر اور نظم کا کئی سرمایہ چھوڑا ہے۔ زیرِ نظر مقاصدِ صوفیان کے دیوان پر مبنی ہے (جو تقریباً مئیں ہزار اشعار پر مشتمل ہے) اور جس کا ایک خطی نسخہ خوشِ متحقی سے رستم کے پاس ہے۔

(۱) پہلا قابلِ توجہ نکتہ یہ ہے کہ عثماری عقلِ حقیقت کی محض سطح کو چھو سکتی ہے۔ اس کے عمق میں داخل نہیں ہو سکتی۔ بیدل اس حقیقت پر زور دیتے ہوئے کبھی نہیں ٹھکتے :

”سوج و کفن مشکل کہ در دھرم فقرِ محیط

عالیٰ بتابِ تحقیق است استعدادِ نیست

ترجمہ: ”سمندر کی موج اور جھاگِ سمندر کی گراہیوں میں نہیں دیکھ سکتے۔ ایک عالم ہے جو حقیقت کی ماہیت جاننے کے لیے تپ ہے لیکن اس کی استعداد سے عاری ہے۔“

علمِ نبی منطقی استدلال سے شروع ہو کر ”حق“ the Real کی نظیرِ ساری کی کہ اس کا خاتمہ کر ڈالتا ہے۔ یہ حقیقت کے بعد از مرگ معائنہِ تخلیل کے سوا کچھ نہیں دے سکتا۔ اسے ایک زندہ پیش قدمی کے طور پر گرفت میں نہیں لاسکتا :

”ایں جلدِ دلائل کہ ز تحقیق تو گل کرد

ور خارِ خورشید چرخانِ نجوم است“

ترجمہ: ”یہ تمام دلائل جو تمھاری تحقیق و تفتیش سے پھوٹ رہے ہیں، چلکتے ہوئے سورج کے مقابلے میں نقطے نختہ ستاروں سے زیادہ کچھ حقیقت نہیں رکھتے۔“

(۲) سوال یہ ہے کہ حق کے ادراک کا صحیح راستہ کیا ہے ؟ شاعر اس کے جواب میں کہتا ہے :

”بیدل نشوئی بے خبر از پاک گوئی ل

ایجا سست کہ غفقا تہ پاکشت مگس را لکہ

ترجمہ: "اے بیدل! اپنے باطن میں جھانک یہی وہ جگہ ہے جہاں عفت
(اصطلاحات صوفیانہ میں یہ لفظ حقیقت کی علامت کے طور پر استعمال ہے) گس کا
شکار ہو جاتا ہے۔"

لیکن اس "ویدان" کا حصول کیسے ممکن ہے اور اس کے خدو خال کیا ہیں؟ اس
ذیل میں برگساں اور بیدل دونوں کا جواب بالکل ایک ہے۔ یہ ودان صوفیانہ مشاہدہ
کی کوئی قسم نہیں ہے جو حالت جذب و سکون میں ہمیں حطا ہو جاتے۔ برگساں کے نزدیک
یہ فنکارانہ ایک کمینہ تر قسم کا نام ہے۔

جب ایلم۔ لی۔ رائے نے برگساں کے سامنے یہ خیال ظاہر کیا کہ اہل تصادم تو
خیال عقلی Intellectual thought اور سرکردہ خیال
Thought
Liveli
کے مابین ہے تو برگساں نے جواباً کہا "میری رائے میں یہ اب بھی عقل پرستی
intellectualism ہے۔" برگساں کے خیال میں "عقل پرستی" کی دو

فہمیں ہیں۔ ایک سچی عقلیت ہے جو اپنے خیالات کا زندہ تجربہ کرتی ہے اور دوسری
"جھوٹی عقل پرستی جو مستحکم خیالات کو راکن کر کے انھیں ٹھوس اور مستحکم تصورات میں
ڈھال دیتی ہے تاکہ حسی سکون کی طرح ان سے کھیلایا جاسکے۔" برگساں کے خیال میں
سچی عقلیت "مرد محض" کے ادراک کے دوران مکان کے عنصر کے خاتمے ہی کے ذریعے
محسوس ہوتی ہے بالکل ایسے ہی جیسے طبیعیات میں خارج حقیقت سے نپٹتے ہوئے
زمان کے عنصر کا خاتمہ کر دیتی ہے۔ بیدل بھی ٹھیک ایسا ہی طریق کا تجربہ کرتے
ہیں جب وہ کہتے ہیں:

"اے نہمت گل اندکے اندر رنگ بر دل آئے"

ترجمہ: "اے پھول کی خوشبو، رنگ کی دُنیا سے باہر آ۔"

لفظ "رنگ" صوفیانہ اصطلاح میں مکان کی علامت ہے صوفیانہ خارج کی
دُنیا کو عالم رنگ و بوم تقسیم کرتے ہیں۔ شاعر انسان کی نمائندگی کو جو خوشبو کے طور پر
کہتا ہے جو عالم شعور کی غیر کرئی لطیف حرکت کی جانب اشارہ کرتی ہے اور اسے شعور

دیتا ہے کہ اگر وہ ماہیتِ اہلِ اِدارا کی جائستہ ہے تو اسے خود کو رُکنا کے حدود سے
 اُتر کر اُچانچاہیے۔ پس طریقِ وحدانی کا سرطالِ بسوا ہے اس کے کچھ نہیں کہ رُکنا سے
 نجات حاصل کی جائے جو سہاوی عقل کے لیے خارجِ طور پر خاصا مشکل کام ہے کیونکہ
 اس کی ہندو ریاضیاتی ہے۔ بیدلِ مندوجو بالا خیال کی وضاحت کے لیے ایک اور داہج
 علامت استعمال کرتے ہیں۔ وہ زندگی کو ایک دریا کے رُوب میں دیکھتے ہیں۔ جب
 تھک اس دریا کی سطح خاموش اور پرسکون رہتی ہے اُس پر بہتے ہوئے دھارے کے
 نیچے ڈھنسی ہوئی صورت میں رہتی ہیں بالکل اسی طرح جیسے لباس جسم کو ڈھانپ لیتا
 ہے۔ البتہ جب موج اس مجھو سے برابر نکالتی ہے تو دھارے کے متصل سے
 الگ ہو جاتی ہے اپنے آپ کو رُکنا کے سپرد کر دیتی ہے اور مقابلتہ غیر متحرک ہو
 جاتی ہے۔ گویا اپنے لباس سیلابی سے خود کو آزاد کر کے اپنے آپ کو عریاں
 کر دیتی ہے۔ چشمِ اس حجاب کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے جو سیلاب و طغیان سے باہر
 نکل کر اپنے لباس کی کوئی تھینکتا ہے اور دوبارہ اس دھارے میں دوبارے اپنے
 کھوتے ہوئے لباس کو بار و بار حاصل کر لیتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ قاری ربِ ذیل
 شعر کو سمجھنے کے قابل ہو گیا ہوگا :

”دورِ یادِ کریم یا نیست کس را ز اموا چشم

حجابِ ماہِ پیرا ہن رسید از چشمِ پوشیدن“

ترجمہ : ”زندگی کے اس مندر میں جہاں اُس باہر نکل کر خود کو عریاں کر داتا ہے
 ہیں۔ میری زندگی کا حجابِ حیرانہ اپنی آنکھیں بند کر کے اپنا کھویا ہوا لباس حاصل کر
 لیتا ہے۔“

یابِ رگساں کی زبان میں ہر ظاہری مجہود یا انفصال جس نے زندگی کے غیر منقسم تسلسل میں
 وحدان کے ذریعے اپنا کھویا ہوا مقام حاصل کر لیا ہو۔

(۳) اگلا سوال یہ ہے کہ اس وحدان کا کشف کیا ہے ؟ بیدل کے ذیل کے اشعار میں
 اس کا جواب مل جاتے گا۔

(د)

"در طلب گاہ دل چوں موج و حجاب
منزل و جادہ ہر دو در صفت راست"

ترجمہ: "دل (زندگی) کی اقلیم میں رستہ اور منزل و دلوں امواج اور
بیلوں کی طرح مسلسل متحرک ہیں۔"

(ب)

"ہستی روشِ نازِ جنوں تا ز کہ دارد و

می آیدم از گرو نفس بوسے خواہے"

انگریزی میں اس شعر کا ترجمہ قریب قریب نا ممکن ہے۔ میں اس میں صغرا و فکار کی
توضیح کی کوشش کرتا ہوں۔ (دو اہل) شاعرِ نفسِ انسانی کو (جو علامتِ حیات ہے)
گو دُخا کے لطیف ذرات کے انتشار سے تعبیر کرتا ہے جس سے لگتا ہے گویا وجود کی
وسیع اقلیم میں سے کوئی شے نہایت تیزی سے گزر گئی ہے اور اپنے خطِ پیشِ اقدامی
کے ساتھ گو دُخا کا ایک ایسا ہی منتشر سلسلہ چھوٹتی ہے جیسے شہابِ بچی سکی نشین
کے ساتھ تھکے فوٹکی ایک لکیر چھوڑ جاتا ہے۔ گویا نفسِ انسانی زندگی کی نزاکت کے
مقابلے میں ایک ٹھوٹا دم ہے اور اس کا مضطرب انتشار کا تانتا میں زندگی کی حرکت
تیز رفتار کا اشارہ ہے!

(ج)

"سزایا و حشمت آتا بنا موسس سبکِ روحی

"ز حشمتِ نقشب یا چو رنگِ می و آدمِ صفر پنهان"

صحا کی ریت کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے کہ وہ ہمہ وقت محوِ صفرِ تہمتی ہے لہذا
نقشب یا کی آنکھ بھی اس کی حرکت دیکھ نہیں پاتی حالانکہ وہ (آنکھ) اپنی ماہیتِ اصلیت
کے اعتبار سے ریت سے نہایت قریبی تعلق رکھتی ہے (فارسی شعرِ نقشب یا کو آنکھ سے
تعبیر کرتے ہیں) شاعر ہمیں بتاتا ہے کہ بالکل اسی طرح ہمارے اندر حرکتِ حیات کی نزاکت
کا ادراک نہیں کیا جاسکتا۔ "میں سرا یا و حشمت ہوں لیکن باطنی زندگی کے ناموس کی
خاص صحرایہ ریت کی طرح نقشب یا کی نگاہوں سے بھی اسے پوشیدہ رکھتا ہوں۔

(۵) "بیدل از خویش بایست رفتن

دور نہ نتوان آں حسن ارم رسید"

ترجمہ: "اے بیدل! اگر تم محبوب کے خرام نام کا نظارہ نہ کرنا چاہتے ہو تو اپنے آپ سے باہر قدم دھرو۔" گویا ہم اپنے وجدان کی قوت ہی کے ذریعے حق کی حرکت کا نظارہ کر سکتے ہیں۔

(۶) جاتے آرام بو حشت کہ عالم نیست

ذرت نیست کہ سرگرم ہوتے دم نیست

باعث وحشت جسم است نفسہا بیدل

خاک تا ہم نفس باد بود بے دم نیست

ترجمہ: "اس صحرا میں کہیں آرام نہیں۔ ایک ذرہ بھی ایسا نہیں جو نرم کرنے کے لیے بے تاب نہ ہو۔ جی کہ قدرت جسم بھی نفس زندگی سے تعلق کے باعث منتظر ہو جانے کا سیلان رکھتے ہیں۔ انسان کیا ہے؟۔ بخار و بار کا مجموعہ۔"

(۷) "یک دو نفس خیال باز رشتہ شوق کن دراز

تا ابد از ازل بست از ملک خدا تہ ذرا"

ترجمہ: "ایک دو لمحوں کے لیے اپنے خیال کو بھول جاؤ (مگر کہ دو) رشتہ شوق دراز کر دو اور پھر خدا کی وسیع اقبس میں ازل سے آہنگ آزا دی سے دم کہ تے رہو۔" گویا وجدان کے لہجہ ہی میں ہم زندگی کی دائمی تیز رفتاری کے ساتھ خود کو مشخص کرتے ہیں۔

اوپر درج کردہ اور تشریح کردہ اشارے میرا دراصل مہو بنانا ہے کہ شاعر کے خیال میں حرکت ہی ہر طرح زندگی کا جوہر ہے۔ البتہ قاری کو بیدل کے استعجال کردہ استعارات اور زبان کی فطری نارسائیوں سے جنم لینے والی کسی غلط فہمی کے ضمن میں خبردار رہنا ہوگا۔ بیدل کے اسلوب اظہار سے اشارہ ملتے جلتے کہ وہ حرکت کو اسطریق نہیں سمجھتے بلکہ ہمیشہ اس طرح اظہار کرتے ہیں گویا یہ کسی شے کی صفت ہے۔

میں سمجھتا ہوں کہ اس طرح تبدیل کے سطح نظر کا صحیح اندازہ نہیں لگایا جاسکتا۔ اگر کت حیات کا جو ہم پر ہے تو یہ واضح ہے کہ اسے اصلی اور مطلق قرار دینا چاہیے بصورتیکہ زمانہ بحیثیت ایک حقیقت کے باقی نہیں رہے گا۔ حرکت کا یہ مفہوم قرار دینا اسے زمان کے ہم معنی بنانے کے مترادف ہے۔ ٹھیک یہی خیال ہمیں ان متعدد اشعار میں ملتا ہے، جہاں شاعر ہمیں غیر حقیقی زمان کے تصور سے متنبہ کرتا ہے جسے ہماری ریاضیاتی سمجھ بگنی اصطلاح میں ”غیر الحقات“ کی شکل دے دیتی ہے۔ تبدیل نے ذیل کے دو اشعار میں زمانہ حقیقی اور زمانہ غیر حقیقی کا فرق بہت خوبی سے واضح کیا ہے :

بنظم بحر کوکبہ ترا سرش روانی بود
خیال دست موبہوم سکتہ خوانی بود

مہر چرا از مدّیت ہست و بود است

دیر ما پیش حس نام زود است

ترجمہ : (۱) ”شعریات کی بحر میں جو کترتا سر روانی ہے زمانہ غیر حقیقی کا تصور ایک سکتے سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔“

(۲) ”زندگی کے تیز شوکر کے مقابلے میں خارجی عالم کا زمانہ سوائے توقفات

کے اور کچھ نہیں۔“

مندرجہ بالا اشعار سے ظاہر ہے کہ پہلے اور دوسرے شعر میں بالترتیب ”مدّیت“ ”روانی“ ”مدّیت موبہوم“ ”مدّیت ہست و بود“ اور ”خام زود“ کے الفاظ دو ترکیب کا مقصود برگساں کے ”مرد محسن“ اور مکافی زمانہ کے فرق کو واضح کرنا ہے۔ پہلے شاعر کے نزدیک زمانہ حقیقی ایک مسلسل بہاؤ کا نام ہے اور دوسرے کے ساتھ اس کا انشاک کہہ صورت میں بھی اس کی حرکت کی تیزی تک نہیں پہنچ پاتا۔

”نشد مانع عسر قیہ قیہ“

تو رخصت را این پاستے در گل ندیدی

ترجمہ: "جسم کے ساتھ اسلاک کے نیچے میں ہم پر عاید ہونے والی باندیاں زندگی کے بہاؤ کو روک نہیں سکتیں۔ معاملہ صرف اس قدر ہے کہ تم اس پانچواں کی رفتار دیکھنے سے قاصر ہو۔"

شاعر زمان کے ناقابل تقسیم اور مسلسل ہونے پر ذیل کے شعروں میں مزید زور دیتا ہے:

عبار ماضی مستقبل از جان قومی جو شد

دور امروز است گم گردانگانی دی فردا را

ترجمہ: "دیر روز فردا کا عبارت تیرے حال سے اٹھتا ہے۔ اپنے دیر روز فردا کا تجزیہ کہ تو تم انہیں اپنے حال میں گم پاؤ گے۔"

"ز خود خفاں گرد شقی فال استقبال دعا لست

بمگرد از جلوه پیش افتاد امروز تو فردا شد"

ترجمہ: "تمہارا حال استقبال کی پیش قیاسی محسن اس لیے کہ تارچے کو تم اپنے آپ سے آگاہ نہیں (اپنی باہمیست اصلی سے واقف نہیں)۔ (مستقبل کا تصور) سوائے اس آرزو کے کچھ نہیں کہ جلوہ و منظر سے نظر آگے بڑھ جائے۔"

"فطرت حسست پے ان پیروی مہم المل

لغزشے خورد کہ امروز سرا فردا شد"

ترجمہ: "مہم امیدوں کی پیروی کرتے ہوئے تیری فطرت حسست نے لغزشے خورد کہ امروز سرا فردا شد"

یسی لغزش کھاتی کہ میرا "امروز" میں تبدیل ہو گیا۔"

آخری دو اشعار میں یا جانے والا مفہوم تقریباً ایک ہی ہے۔ شاعر انفعیاتی

مسکے کا، یعنی یہ کہ ہم زمان کو کس طرح تبدیل نہ کر سکیں spatialise کہتے ہیں

شاعر اصل میں کہتا ہے اور بتاتا ہے کہ "مہم" not-yet کے تصور یا تو

فطرت حسست کی آرزو سے مہم کی پیروی کا نام ہے یا امید کا نظر آنے والا سراب

محض، جو نتیجہ ہے متحرک اور حقیقی شے کو ساکن اور جامد بنا دینے کا۔ مسلمان منکدرین کے

یہاں دائمی حقیقت خالقہ کا تصور بنایا نہیں۔ مسلمان علماء کے نزدیک جو معبود کو ایک الٰہ تبارہ ہی قوت ذاتی تصور کرتے تھے، خدا کی تخلیقی قوت کا ثبات میں کھپ کر ختم نہیں ہوئی۔ کائنات کسی شے کی کام نہیں جو محض ایک دفعہ پیدا کر دی گئی۔ یہی کام لائیں بلکہ مسلسل عمل کا نام ہے۔ پس کائنات کے باب میں سہارا ہم ہمیشہ صد قوت کا ایک بے معنی کارنا برعطرے گا کہ نہ اپنی اصل میں ایک کامل نظام اور مضابط (کی تفصیل) انسان کے بس میں ہے ہی نہیں اور کائنات کے تمام تراکعات کا علم اللہ ہی کو ہے۔ تحقیقی حال سے لے کر کچھ نہیں۔ بدیل کے خیال میں وہاں "درہل" یہاں "کی نقاب اور ڈھٹے ہوئے تھے۔

”ہرچہ انجانست چوں انجانسی اینجا کردو“

چرخِ خیال است کہ امروز تو فردا گر دوش

ترجیح: ”جو بظاہر وہاں“ ہے۔ جب تم اس تک رسائی حاصل کرتے ہو تو ”یہاں“ میں جاتا ہے۔ اسی طرح تمھارے امروز نے فردا کی نقاب اڑھٹ رکھی ہے۔“

(۴) اب ہم فلسفہ تبدیل کے ایک اور اہم جزیرے کی طرف توجہ دیتے ہیں اگر اشیاء کا جوہر حرکتِ مطلق ہے تو سوال یہ رہے کہ ہمیں اپنے ارد گرد غیر متحرک کھوپڑیوں کیوں دکھائی دیتی ہیں؟ برکساں نے اس سوال کا جواب دیا ہے وہ تاریخِ فدا انسان کا اور بن جواب ہے۔ وہ ہمیں بتاتا ہے کہ جو شش حیات کی فطرت میں جیسا کہ ہر جگہ مشہور ہے، دو رجحانات ملتے ہیں جو یکے کے قریب ایک دوسرے کی تعبیل اور مخالفت کرتے نظر آتے ہیں۔ — ایک تو حرکت پیش قدم اور دوسری حرکت رجحی۔ ان دونوں رجحانات کی زندگی تمام زندہ اشیاء کے یہاں جبکہ اور ذرات کے ذریعے ہوتی ہے جو کہ جی کا مقصد ہے کہ زمین پر نفسی ریلے Psychic Rush کو بامدکنا یعنی بریک کی طرح اسے پیچھے سے کھینچنا اور عملی تقاضوں کی روشنی میں اسے ایک جامد صورت میں متشکل کر دینا ہے۔ ہم جن شے کو مادہ یا امتداد Extension کہتے ہیں وہ روحانی حقیقت سے کوئی الگ شے نہیں ہے۔ دونوں قابل امتیاز متخالف حرکات ہیں لیکن حرکتِ باطنی صلی میں ناقابل انفصال ہیں۔ زندگی کے عملی تقاضے اس کے بہاؤ کو پھیلانے اور اسے ایک شے

جامہ دیکھنے پر مجبور ہیں۔ اس مقصد کے لیے زندگی اپنے ارتقاء کے دوران انتخاب کار
ذہانت کا حربہ وضع کرتی ہے جو اسے نقاب پہنانے اور بد تقاضاں سے عملی نیا روپ
دینے کے لیے نہایت موزوں ہے۔ گویا وہی شے جو اظہار زندگی کے ارتقاء میں
حارج بنتی ہے اس کی حرکت کا رخ متبعین کرتی اور اس کی حرکت خدائی کرتی ہے۔
پس برگساں کے نزدیک مادہ آئینہ عمل میں زندگی کے خود کو مشاہدہ کرنے سے عبارت
ہے۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ اس باب میں بیدل کا نقطہ نظر بھی ٹھیک ایسا ہی
ہے۔ اگرچہ انھیں اس خیال کی معنویت اور قوت کا کامل شعور نہیں۔ درج ذیل
اشارہ میرے معروضے کی تصدیق کریں گے:

(۱) "تنزیہ زائر گاہی مگشت کدورت

جہاں بود کہ در خاک خود افتاد و بدین شد"

ترجمہ: "ہماری آگہی نے صفائے مطلق کو گرد و غبار بنا ڈالا۔ ہماری
جان — جو شش حیات — اپنے تقاضوں کی خاطر کثیف ہو کر جسم مادہ
میں تبدیل ہو گئی۔"

(۲) "جلوہ از شوخی نقاب حیرت افکندہ است

رنگ صہبا در نظریا کا مریب نامی کند"

ترجمہ: "شراب کی اڑتی ہوئی چمک دمک نے خود کو نقاب حیرت میں
چھپا لیا ہے اور شراب کا رنگ نگاہوں کے لیے مراحج بن گیا ہے۔"

شعر کے پہلے نصف میں "حیرت" کا لفظی مطلب "استعجاب" ہے لیکن بیدل
جذبہ حیرت کی نفسیاتی ماہیت کے پیش نظر اسے ہمیشہ عدم حرکت یا "سکون" کے
معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ ان کا مطلب محض اس قدر ہے کہ بظاہر جامہ اور
چونچر کا وہ جو ہمیں اپنے ارد گرد نظر آتا ہے حقیقت سے باہر نہیں۔ یہ تو شراب کی
اڑتی ہوئی چمکی کا دوسرا نام ہے جس کی رفتار کو روک دیا گیا ہو اور جو ہمیں اس ٹھوس مراحج
کی شکل میں نظر آ رہی ہو جس نے اس کے ہاتھ کو روک رکھا ہو۔

(۱۱) ”حاصلے نیست بخولا نگر معنی ہر شزار

خواب یا دورہ ماسنگ نشان می باشد“

ترجمہ: ”حقیقت کی جولانگہ میں کوئی چیز خالی نہیں رہتی کہ سو جانے والا آؤں،
(حرکت مفیدہ) کبھی اس راہ میں سنگ نشان کا کام دیتا ہے۔“

اس شعر میں بیدل وہی استعارہ (سنگ سیل) استعمال کرتے ہیں جو برگساں کے
بعض شاہین نے اپنے مطلب کی وضاحت کے لیے استعمال کیا ہے۔ شاعر کا مقصود
یہ ہے کہ حقیقت کا جو ہر حرکت دائمی ہے جو شے نظر اس حرکت کو روکتی نظر آتی ہے،
اصل میں مزید پیش قدمی کے لیے سنگ نشان کا کام دیتی ہے۔

(۱۲) ”کہ تنافل می تراشد گاہ نیزنگ نگاہ

جلوہ را آہیت با سخت رُحو کر دہ است“

ترجمہ: ”ہمارا آہینہ (ہمارا عقل) حقیقت کی ماہیت کے باب میں رسوا کر
”انکشافات“ کرتا ہے۔ کبھی تو وہ حقیقت کو تنافل (استداد) قرار دیتا ہے اور

کبھی نیزنگ نگاہ۔“

شعر کے پہلے نصف میں کس فعل ”تنافل“ اور ”نگاہ“ کے الفاظ دراصل مادہ اور
شعور، جسم اور نفس اور فکر اور استدلال کی علامتیں ہیں۔ بالخصوص اول الذکر کا شعر میں
استعمال بہت بر محل ہے کیونکہ یہ آوازے کی نفسی جہت کو ظاہر کرتا ہے۔ بیدل کے کہنے کا
مطلب یہ ہے کہ حقیقت کی وحدت میں اظہار پائی جانے والی ثنویت صرف ہمارے
ذاتی رنگاہ کی وجہ سے ہے۔ ہم اسے اپنی عقل کی عینک سے دیکھتے ہیں جو ہمارے
ادراک کے عمل کا سنایا اس کر دیتی ہے اور اس شدید ثنویت کو ظاہر کرتی ہے جو حق کی فطرت
میں سرے سے وجود ہی نہیں رکھتی۔

(۱۳) اب اس سوال کے جواب میں کہ عقل ہمارے دراک حقیقت کو تلف کیوں کر دیتی ہے
ہمارے شاعر کا متوقف یہ ہے کہ ہمارا عقلی طریق کار زندگی کے عملی ملاحظات میں کار لانا رنگاہ
ہوتا ہوتا ہے :

”زبور خیز فنا کوہ و دشت کیت ریاست

خیال تشہ لب ماسراب می ریزد“

شعر میں مستعمل لفظ ”فنا“ کا لغوی مطلب گھٹنے مٹ جانا ہے۔ البتہ صوفیانہ اصطلاح میں اس لفظ کا مطلب لغعی ذات یا ذاتِ الہیہ گھٹنے مٹ جانا ہے۔ گویا لفظ فنا کا مطلب صرف اُناتے انفرادی کے حوالے سے لغعی ہے جبکہ ذاتِ مطلق کے حوالے سے یہ کلیتہً اثبات ہی اثبات ہے۔ شاعر کہتا ہے کہ ”ذاتِ مطلق کے سمندر میں کوہ و دشت ایک ہی مسلسل بہاؤ کی تشکیل کرتے ہیں۔ یہ تو بہاؤ یا ماسا اِدارا کہ ہے جو اس میں سراب آرائی کرتا ہے۔“ صرف یہاں سے ہی سراب سے دھوکا کھاتے ہیں کیونکہ ایک زبردست جماعی طلب (یعنی یاس کی تشکیں کی خواہش) ان کے داک کی نوعیت کا تعین کرتی ہے اور صحرا کی خشک ریت کو چادر آک کی شکل میں دھکتی ہے۔ البتہ میر خیال ہے کہ بیدل اس خیال کے ابلاغ میں کہ چارے علم کی ہیئت درمیاں کا تعین زندگی کے عملی مطالبات کے ذریعے ہوتا ہے ناکام رہا ہے۔ غزنی نے بھی بیدل کے شعر میں اس مضمون کو بول باندھا ہے :

”لفظ تشہ لب می وال عقل خویش مناز

دلت فریب گرا ز جلوہ سراب مخدود“

مترجمہ: ”اگر تیرے سراب سے دھوکا نہیں کھیا تو اپنی عقل پر مغرور ہونے کی ضرورت نہیں۔ اصل میں تو تم اپنی تشہ لبی میں کمی کے باعث سراب کا دھوکا کھانے سے بچ گے۔“

گویا عرفی کے نزدیک چارے حسی ادراک کے علم کی نوعیت مکمل طور پر عملی مطالبات کے صدم یا وجود کی پھیڑیلے ہوئے ہوتی ہے۔ البتہ بیدل عرفی کی نسبت زیادہ عمیق خیال کی ترسیل کرنا چاہتے ہیں۔ بیدل کے اعتراض کا ہدف ہمارا نظری علم ہے جو حقیقت پر سے میں درج شعر میں آئینہ کا جو حوالہ ہے وہ حیات کی واحد مسلسل حرکت میں موجود جامدات کی پریشانی کی کثرت کو ظاہر کرتا ہے۔

(۷۱) ایک دوسرے شعور میں نظری علم پر مبنی علم کا عمل یا ذہن تیز ہے۔ وہ اپنے خیال کو بہت حد تک پروسیس و لیمب جیٹر کی طرح کا رخ عطا کرتے ہیں۔ ولیم جیمز اسے ہماری جانب سے "حقیقت کی لفظی تعبیر" قرار دیتا ہے۔ "تعبیر لفظی" کی ترکیب سے جو بھنے والے، استعارے کو اپناتے ہوئے تبدیلی ہمیں بتاتے ہیں کہ یہ ہماری گفتار ہی ہے جو حرکت کی جامد میں تبدیل کر دیتی ہے اور ایک نظری سنہماج پر کس کر اس کو مکان کا اسپر کر دیتی ہے۔ وہ کہتے ہیں :

» تا خموشی داشتیم آفاق بے نشوونیش بود

موج این بحر از زبان مایلاطم کردہ است

ترجمہ : "جب تک خاموشی کی کھلنی تھی (یعنی جب تک حقیقت کی لفظی تعبیر نہیں کی گئی تھی) سب کچھ خاموش اور بے نشوونیش تھا۔ ہماری گفتگو نے سمندر کی موج میں لہجہ پیدا کر دی ہے۔"

حقیقت کی کونہ تک کمال بصیرت اور سامانی یعنی اس کو اس کی اصل شکل میں دیکھنے کے لیے ہمیں لفظ کا سہارا لینا ترک کر دینا چاہیے۔ بحیثیت علم کے ایک منبع کے تمام تر نظریہ ساز ہی پروسیس جیٹر کے الفاظ میں "کسی شخص کو جو اپنے کام میں مبتلا ہو، ایک ایسی زبان میں چیلنج کرنے کے مترادف ہے۔" ہمارے سامنے ایک ہی راستہ کھلا ہے اور وہ ہے حقیقی زندگی کے ساتھ خود کو شخص کرنا۔ فی الواقع اس پیش قدمی حرکت سے قدم ملانے کے لیے اور اس سے مناسبت کی بنا پر عمل حقیقت کے صرف اوپری پھلنے کو پس کرتی ہے۔ اس کی مثال ماہی گیر کے اس جال کی کسی بے چارے میں ڈوبتا تو ہے لیکن اس کے بہاؤ کو گرفت میں نہیں لاسکتا۔ چنانچہ زندگی کے تضاد و استرخان حاصل کرنے کے لیے تبدیل خاموشی یا حقیقت کے سکوت کا شعور تجویز کرتے ہیں :

» تا خموشی نگزینی حق و باطل باقی است

رشتہ را کہ گرہ جمع سازد و دوسراست

ترجمہ : "جب تک خاموشی اختیار نہیں کرتے، صورت و معنی کا امتیاز باقی

رہے گا۔ وہ دھواگاجس کو گرہ نہ لگائی گئی ہو ہمیشہ دوسرا رہتا ہے۔“
 (۵) اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ کیا بدل کا تصور حقیقت حیات بعد الممات کا کوئی ایسا یقین دلاتا ہے جیسا کہ اسلام میں مفہوم ہے۔ دلائل کا یہ سوال فلسفے کے حوالے سے اٹھاتا ہے اور کہتا ہے :

”یہ یقیناً ممکن ہے کہ کسی شخص کی رُوح بحیثیت اس کی رُوح کے جسم سے الگ ہو کر موجود رہ سکے کیونکہ یہ جسمیت ہی تو ہے جس سے افرادیت کا خمیر اٹھتا ہے لیکن یہ تصور نہ کہ عین ممکن ہے اگر کیمیا میں بات پورا اور کوئی شبہ نہ ہو تو کہ جسم کی حیات بعد الممات کا معجزہ حقیقت ہو سکتا ہے۔ یہی طور پر فلسفے میں کسی ایسے عقیدے کی توثیق و تصدیق کا رعبث ہو گا لیکن اس کی نفی نہ کہی فلسفے کے حدود سے باہر ہونے کے مترادف ہے۔۔۔۔۔“

لیکن یہ صرف فلسفہ تغیر ہی ہے جو ہمیں اپنی بقا کے امکان کی واضح بنیاد فراہم کرتا ہے۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ ”مرد و شخص“ کی حقیقت میں ماضی اپنی تمام تر ملکیت میں محفوظ و موجود ہوتا ہے۔ سو اگر ماضی کو محفوظ رکھنا ”مرد و شخص“ کا لازمی خاصہ ہے تو کیا ایسا ممکن نہیں کہ کوئی ایسا ذریعہ موجود ہو یا بعض کے نزدیک یقیناً موجود ہونا یا ہمیں جس کے ذریعے حیات اس افراد کی سرگزشت کو محفوظ کر لے جو بوقت مرگ بظاہر اپنا تسلسل توڑ دیتی ہے ؟ اگر ایسا نہیں ہے تو کائنات میں ہونے والا ضیاع ناقابل بیان ہے کیونکہ کم و بیش ہر زندہ وجود جو قوسے سے نمودار کر تکمیل کو پہنچے اور اگلی نسل میں منتقل ہونے سے اور آریک اور خلیت بھی رکھتا ہے۔ اگر اس امر کا ثبوت دہیا ہو جائے تو یہ ہمارے علم کے عین مطابق ہو گا لیکن اس کا جاننا شاید ہمارے لیے کبھی ممکن نہ ہو۔“

یہ بات البتہ یاد رکھنی چاہیے کہ اگر زندگی ایک نفسی بات ہے جو ماضی کو اپنے ساتھ لے کر دواں دواں ہے اور اس طرح اپنی تاریخ کو محفوظ رکھتے ہوئے ہے تو یہ بات واضح

ہو جاتی ہے کہ حیات کا ہر کرگ ٹھہرنے والا حقیقی قدم بقیم، ایک نئی صورتِ حال کے مترادف ہو گا اور اسے تکرارِ محض قرار نہیں دیا جاسکتا۔ سو میرا خیال ہے کہ بیدل اور بزرگساں دونوں کے فلسفے حسم کی حیات بعد الحیات کی نفی کرتے ہیں۔ بیدل کا توقف تو اس مسئلہ پر رکھ کر رکھ کر واضح ہے اور وہ کسی ایسے استخراج سے خوف زدہ نظر نہیں آتے ہیں جو ان کے تصورِ حیات سے لازماً اُصدا در کرتا ہے گو یہ تصور اسلام کی تعلیمات سے متصادم ہے، کیوں نہ ہو! وہ کہتے ہیں:

”گل یا دُو خنجرِ می کند و سینه سے درد
رفت آنکہ جمع می شد م آنکوں نمی شود“

ترجمہ: ”پھول اپنی حالتِ پختگی کو یاد کر کے اپنا سینہ جاک کر دیتا ہے اور دھرتی کے لئے لاش میں اس حالت کی طرف رجعت کر سکتا حالانکہ اب یہ ناکھن ہے۔“

بیدل کی نکدیات کے تمام نمایاں پہلوؤں کی طرف قاری کی توجہ مبذول پراچکنے کے بعد اب مجھے ان کے تصورات کا تنقیدی جائزہ لینا چاہیے۔ میں سمجھتا ہوں کہ قاری اس امر میں مجھ سے متفق ہو گا جب میں یہ کہتا ہوں کہ کسی ایسے شخص سے جس کا میدانِ فلسفہ کی بجائے شاعری ہو۔ اپنی تمام تر تفصیلات کے ساتھ کسی مضبوط نظم یا بعد الطبیعیات کی توقع نہیں رکھنی چاہیے۔ لیکن جب ہم بیدل کی شاعری کا تجربہ سے مطالعہ کرتے ہیں تو ہم یہ کم کیے بغیر نہیں رہ سکتے کہ اگرچہ تخلیقی اظہار سے ان کا عشق ان منطقی تخیل و تجزیہ کی قہمت نہیں دیتا تاہم وہ اپنے فیضانِ فطریہ کی اہمیت کا کمال شائستگی سے اگرم ان کے تصورِ عقل و نظریہ کشف و جدان کا جائزہ لیں تو واضح ہوتا ہے حقیقت کی اہمیت اصلی و نہائی کے باب میں ان کی شاعری میں فلسفیانہ حقائق کا ایک خزانہ موجود ہے جس کی تفصیلات وہ ایک فلسفی کی بجائے ایک شاعر کے اُسور میں مقید کرتے ہیں۔ ان حقائق کی توان کی شاعری میں کافی وضاحت موجود ہے کہ ہمارے ہر اند فوہ کے بڑھ رہی ہوتی ہے اور ہم تفکر بہ حالِ ماضی کہتے ہیں اور یہ کہ کھلے درِ استدلال و متعارف حرکات اصلی ہنگوں میں ایک دوسرے سے جدا نہیں کی جاسکتیں۔ لیکن

میں واضح تفصیلات کی وہ دولت اور تجریر زمانہ کے باب میں مجھے عملی رویت موجود نہیں جو برگساں کے فلسفے کی خصوصیت ہے۔ جو ان تک تقدیرِ اول کا تعلق ہے انصاف کا تقاضا یہ ہے کہ ہم بیدل سے اس کا مطالعہ نہیں کر سکتے کیونکہ وہ بنیادی طور پر شاعر ہیں لیکن ہم ان سے دوسری شق کا مطالعہ ضرور کر سکتے ہیں۔ لیکن بیدل کی شاعری ہماری توقع کی نفی کرتی ہے۔ ان کے نزدیک حقیقت کی ہر نظری تعمیر بے ثمر ہے۔ وہ ہمیں نصیحت کرتے ہیں کہ ہمیں مقرون concrete کے دھوکے میں نہیں آنا چاہیے کیونکہ آئینہ کا حسن اُس کے انعکاس میں نہیں۔

”دلِ رافضی بری برضو نہنا تے تعین

اور اتش ایں استینہ لٹناں نہا شدہ“

کیا برگساں کا اپنا نظام اُس کی دانست میں حقیقت کو ایک طرح سے نظریے میں اٹھانے کے مترادف نہیں؟ کیا حقیقت کے ضمن میں اس نظریہ سا را عقل سے کام لیتے ہوئے جو اپنی نہاد میں ہر شیا کے اصلی ہواؤ کو مکالمات کے حدود میں محدود کر کے اس کو فنا کر ڈالتی ہے؟ چار اور دیگر عملی نہیں ہوتا؟ کیا برگساں کا عملی رویہ زیادہ فلسفہ اور مختصر طریقہ ہائے کار ہے؟ کار کیوں اور تدبیر کار کیوں کے حصول کے اسکا ان کے علاوہ کچھ ہے؟ کیا تجربی سائنس ہمیں اس سے زیادہ کچھ دے سکتی ہے؟ اگر نفسی ہواؤ اور زندگی کے بیش قدم سیلان کی مابینیت میں بیش قدم اور وحدت آثار و ذوق شمع کے رجحانات منہر ہیں تو ہمیں اس کی منصوبہ جاتی اور ریاضیاتی نمائندگی کو مکمل طور پر ترک کر کے اپنا تمام اُمیدوں کو صرف و جدان پر مرکوز کیوں نہ کر دینا چاہیے؟ کیا ہمیں اس کا ثبات میں جو جیتی ہے، رہنا ہے یا اس کا ثبات میں جسے عقلمنے تعمیر کیا ہے اور تعمیر کے عمل میں اس کا محاذ چھاؤ دیا ہے؟ برگساں کا عملی نقطہ نظر اگرچہ مکالماتی مراکز حیات کے والے سے ہمارے لیے زیادہ فنی تجربہ ہو سکتا ہے لیکن یہ پرانے دانشوروں کے خالہدہ منطقی نقطہ ہائے نظر کے مقابلے میں اتنا صحیح نہیں۔ زندگی کے باب میں عملی اور عقلی دونوں نقطہ ہائے نظر جو کہ حقیقت کی خارج سطح سے استفادہ کرتے ہیں جبکہ حقیقت اور

صد اذیت کو بحیثیت ایک طغیان مسل کے ہمیشہ ان کی نگاہ سے اوجھل رہنا ہے، اس لیے یہ دونوں زندگی کی غایت اہم نہ تک کا مل چھوٹا ثنائی کرنے میں کیساں طور پر ناکام ہیں۔ ان کے درمیان جو فرق ہے وہ درجے کا ہے، نوع کا نہیں۔ ہمارے تجربے کا حجاب بن جاتا حقیقت تک لے جانے کے برعکس مسلط پر حقیقت کے چہرے کا حجاب بن جاتا ہے۔ پھر ہم آخر اس راویے کی تقلید کیوں کریں اور اس کے بارے میں کسی قسم کی امید کیوں رکھیں؟ جب تسلیم کیا جاتا ہے کہ ہمارے تجربے متفصل distributive experience کا ایک پہلو اور کچھ ہے۔ تسلط مطلق کا پہلو — جو خود حقیقت کو منکشف کرتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ اعلیٰ ترین علم و جدان کی کارکردگی ہے نہ کہ وقت مشاہدہ کا نتیجہ خواہ یہ نفع بخش اور خود مند ہی کیوں نہ ہو؟ حقیقت پرستی اور تجربیت بھی یہی طور پر یکساں نظر آئے گا تو خراذ کہتے طریقہ ہائے کار کی نشان دہی کر کے انہیں گمراہی گرفت کے حدود کو وسیع کر سکتی ہے درہمیں (ایک درجے میں) ایسا اطمینان اور سکون قیام کر سکتی ہے جو حقیقت کی اہمیت کے باب میں حتمی حکم جاری کر دینا کا حجاز نہیں بن سکتا گویا ہم کہتے ہیں کہ انسان کا اعلیٰ ترین نصیب اعلیٰ حقیقت کے مطلق ہر میں سے جو کوئی نہ جانا نہیں بلکہ ان فوٹوں کو شیر کر کے جو ہمیں اس سے جدا رکھتی ہیں اس کے بسبب اور وسیع ہوا تو ہمیں خود کو گم کر دینا ہے۔ صرف اپنے مجھوٹے نچا حاصل کر کے ہی موتی سمندر سے — جس سے اس نے جنم لیا اور پھر خود کو جدا کر لیا — ہمہ ان خوش ہو کر بقا حاصل کر سکتے ہیں۔

”سو دو گی از بحسہ جدا کر دگر را“

مذکورہ بالا استدلال اگرچہ نظائر بہت قوی نظر آتا ہے لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ یہ اس قسم کے وجدان کا حجاز تھا نہیں کہ آج قسم کے وجدان کی بیدار کے خیال میں ایسے استدلال کے لیے ضرورت ہوتی ہے۔ جن مختلف مقدمات Premises پر بیدار کا استخراج نتیجہ بنتی ہے ان کا تفصیل یافتہ دراصل برکساں کے فلسفے کی تنقید کے مترادف ہوگا اور اس قسم کے کام کے لیے انیسویں صدی میں جو شخص میں رو مانوی تحریک کے ارتقا

اور خصوصاً رے و سالن ^{۱۲۱}raison کے حوالے سے جس نے قیاس ہے کہ کیننگھم

اثرات برگساں کی منتقل کیے برگساں تک سالن حاصل کیوں گے اور اگر ہم برگساں کے فلسفے کی بحث کرنے میں کامیاب ہو بھی جائیں تو ساری اس کامیابی کا مطلب لازمی طور پر اس قسم کے وجدان کی سطح تک کے مترادف نہیں ہو گا جس کے علمبردار بریل ہیں کیونکہ وجدانی نوع کے علم کی ضرورت کی بنیاد میرے خیال میں کامیابی کے ساتھ تمام علم انسانی کی موجودیت کے عمومی اصول پر رکھی جاسکتی ہے جسے کسی شخص نے بھی جھٹلایا نہیں۔ یہاں یہ نکتہ اٹھایا جاسکتا ہے کہ برگساں کا تصور عقل انسانی ان کا ناموں کو جو اس نے مذہب فن و اخلاق کے میدان میں انجام دیے ہیں خاطر میں نہیں لاتا۔ روح کی مکانات کاری کی تائید میں اس استدلال میں جیسا کہ اسے حیاتیاتی سوچ کے ذریعے متعین کیا گیا ہے، یہ بات فرض کر لی گئی ہے کہ انسان کی تمام ضروریات ماوتے کے عمل و قوت کے ذریعے پوری ہو جاتی ہیں اور یہی وہ لیے پوجا سمجھا مفروضہ ہے جو برگساں کے اس پست و غیر مناسب تصور انسان کا باعث بنا ہے۔ صورت ایک تجزیہ کا (ایک رخا) تجزیہ نہیں بلکہ انسان کا بحیثیت ایک انسان کے کامل تجربہ ہی انسانی عقل کے وظیفے کا شعور کامل فراہم کر سکتا ہے۔ انسانی علم کی تجربے کے سلسلے میں کانسٹ بھی ٹھیک ہی طریق کار اختیار کرتا ہے یعنی اس نے بھی بے سوچے سمجھے انسانی ذہن کا ایک مخصوص وظیفہ فرض کر لیا لیکن (ولیم پی بات یہ ہے کہ) برگساں کو کانسٹ پر یہ اعتراض ہے کہ اس نے منہ کو غلط طور پر بیان کیا ہے اور یوں گویا شریعہ ہی سے اس کے عمل کو غلط کر دیا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ تمام دلائل جو وہ کانسٹ کے خلاف دیتا ہے اتنی ہی شدت سے خود اس کے اپنے طریق کار کے خلاف جاتے ہیں۔ برگساں کا استدلال ہی صورت میں صائب ہو سکتا ہے اگر ہم انسان کو مادہ کا ایک مکمل طریقہ کہیں جسے اپنے آپ کو مسلسل ایسے ماحول میں ٹھونٹنا ہے جو اس کے زوال و انتشار کے لیے برسر کار ہے جبکہ انسانی تاریخ بتاتی ہے انسان محض حیوان نہیں اور بعض اوقات اس کی ضروریات ایسی ہوتی ہیں کہ وہ ان کے حصول کے لیے اپنی مادی (خود ہنس) قربان کر سکتا ہے۔ لیکن ممکن ہے کہ برگساں اس کا یہ جواب دے کہ جمعیہ اس لیے انسان کے علمائے

کہہ رہے ہیں۔ ان کی تشکیل وجدانی مشاہدات سے ہو جاتی ہے یہی وہ مقام ہے جہاں برگساں اور تبدیل واقعات ایک دوسرے کے قریب آجاتے ہیں۔ اس لیے جبار اصل کام وجدان کے مدد کو وہ جو سے کا تجزیہ کرنا ہے۔

برگساں کے نظامِ فکر میں (میں یہاں نظامِ فکر کی ترکیب کو ڈھیلے ڈھالے مضامین استعمال کر رہا ہوں۔ دو حقیقت برگساں کا فلسفہ کوئی نظامِ فکر ہے نہیں) عقل کی حیثیت ایک انزلی گناہ کی ہے جس کے ارتکاب سے زندگی کا اپنے بارے میں ابکار غلط تصور و تجویزیں آئیں۔ اب اس کے حقیقی تصور تک رسائی کی ایک ہی صورت ہے کہ زندگی ظہورِ عقل سے قبل کے دور کی طرف رجعت کر جاتے اور یوں مراجعت کرتے ہوئے خود کو جیوانی یا نباتاتی حالتِ شعور تک یا شاید اس سے بھی نیچے اتر کر اس پر تو فروزی protozoa حالتِ شعور تک لے جاتے جہاں دیت و حیات تقریباً نقطہِ غیاب

تک پہنچ جاتی ہے۔ کیا حیات کی ایسی صورت کے لیے جس نے عقل کو ارتقا بخشنا ہو اور خود کو اس مادہ میں بسوس کر لیا ہو اس طرح کی رجعت ممکن ہے؟ یہ شاید حیات کی ان انواع کے لیے تو ممکن ہو جو آغازِ حیات کے بالکل ابتدائی مراحل کے قریب ترین ہوں لیکن یہ انسان کے لیے جو انتہائی پیچیدہ فطر کی ناسباتی وحدت میں ترقی کر کے ارتقا۔ کے انتہائی اونچے معیار پر فائز ہو چکا ہے، ہرگز ممکن نہیں۔ لیکن یہ فرض کرتے ہوئے کہ ہم عمل جذب کے ذریعے حیات کو اس نقطے تک لے جائیں جہاں سے مادیت کا آغاز ہوتا ہے تو سوال یہ ہے کہ یہ عمل جذب ہمیں دے گا کیا؟ برگساں کے نظام میں ہمیں صرف ایک مفروضہ ملتا ہے جس کی ارتقا کے حقائق کے تجربی مطالعے کے ذریعے ہمیں اس کے حل کو توثیق کرنا ہوگی۔ اگر ہم اس صورتِ حال کو اس طرح سمجھیں تو پتہ چلتا ہے کہ برگساں کا نظامِ وحشہ ذہانت کے ایک تیز کوئڈے کے سوا کچھ نہیں جو بعض اوقات ایک ایسا نظریہ سمجھا جاتا ہے جس کے واسطے میں حقائق کا انتہائی فیصلہ سطر یہ ہو، خود برگساں انہیں بتاتے ہیں کہ یہ وجدان ہمیں سختی سے محسوس درما دی بھولی بھلیوں کے ساتھ موجود حقیقت کی معیت میں ایک طویل اور باقاعدہ رابطے کے نتیجے میں نصیب ہوتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ برگساں کا تصور

ویدان اس کے نظام فکر کے لیے ہرگز ضروری نہیں اور اسے اس کی مرکزی فکر سے جوہرا
 امتیاط سے کیے گئے تجزیے کے نتیجے میں ایک قسم کی تجریدیت کے روپ میں ظاہر ہوتی ہے
 جس پر شائیت کا ایسا رنگ چڑھا ہے جو تریا دہ و یر تک قائم نہیں رہ سکتا، بغیر اسے
 (مرکزی فکر کو) مجروح کیے الگ کیا جاسکتا ہے۔ البتہ مجھے اس ویدان پر کوئی اعتراض
 نہیں جو ہمیں قابل عمل مفروضات ہیث کرتا ہے۔ مصیبت دہان شروع ہوتی ہے جہاں
 اسے ایک ایسے مثالی نظریے کے روپ میں پیش کیا جاتا ہے جو ہماری فطرت کے تمام
 مطالبات کی تشفی کر سکتا ہو۔ بیدل کے یہاں ویدان اتنا علم کے منبع کے طور پر نہیں
 جتنا زندگی کی مشکلات و مصائب سے نجات دہندہ کے طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ ہمارا
 شاعر مطلق نفسی حرکیت کو خدا کے ساتھ شخص کرنا نظر آتا ہے اور انفرادیت کی المناک
 قیود سے بلند ہونے کے لیے مطلق the Absolute میں غرق ہو جاتے یا سنہ
 تجزیہ کرتا ہے۔ اگر ویدان زندگی کے آلام سے نجات دلاتا اور ہمیں اپنی صادق ترین
 حیات کی طرف واپس لے آتا ہے تو اس صورت میں بظاہر اہم ترین کام تو یہ ہو گا کہ مطلق
 میں لگاتے گئے اس لمحاتی غوطے کو ایک مستقل حالت میں بدل دیا جائے۔ سوال یہ ہے
 کہ اگر ویدان کی شنف مستقل ہو جائے تو کیا ہو؟ کیا اس ماورائے شعور حالت کا مطلب
 ہماری تمام باطنی آرزوئوں کی تسکین ہو گا؟ کیا یہ ہمارے تمام پیچیدہ وجود کی تشفی
 کر دے گا؟ علم، عمل، مشن اور کسی حد تک حتی لذات — یہ تمام عناصر — ہماری
 شخصیت کی تعمیر کرتے ہیں۔ کیا ویدانی حالت ہماری گونا گوں سرگرمیوں کے لیے تترستے
 کھول دیتی ہے؟ کیا طویل یا مستقل ویدانی حالت کا مطلب نفسانی شعور کے کھلے عقل سے
 زیادہ کچھ ہو سکتا ہے جس کا نتیجہ پیچیدہ شخصیت کی ضروریات کی تشفی کے برعکس ان ضروریات
 کے اصل محرک کو تباہ کر دینے کے مترادف ہو گا؟ اس قسم کی حالت کے ترغیب دینے کا
 مطلب بالفاظ دیگر اس کے سوا کچھ نہ ہو گا کہ انسان کے تمام نام نہاد اعلیٰ مطالبات چھوٹے
 ہیں اور ان چھوٹی آرزوئوں سے نجات کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ زندگی کے ان حرکات
 و شرائط کو جو یہ ہم میں پیدا کرتی ہے، تباہ کر دیا جائے۔ انسانی شخصیت کا ایسا تصور

بلے صدفِ نریت اگیز ہے اور اس کا مطلب ان لوگوں کو سوائے فلسفیانہ دلائل کے ساتھ پیش کردہ مشورہ خود کشی کے در کچھ نہیں، جنھیں حالات نے پایا کہ وہ کھینچا گیا ہے۔ لیکن شاید آپ یہ کہیں کہ وہ حیوانی حالت سہاری انفرادی حالت کو برابرا نہیں کرتی۔ یہ تو محض اس کے حدود کو وسیع کر کے اسے ایک وسیع تر شعور میں بدل دیتی ہے جی ہاں، یہ ہمیں وسعت و بخشی ہے لیکن یہ وسعت دراصل نقطہ شکست تک پہنچ جاتی ہے اور ہمیں زندگی کی تمام تر معنویت سے محروم کر دیتی ہے کیونکہ یہ نام نہاد وسعت نہ تو ہمیں بر عقل ہوتی ہے نہ ہمیں بروہماں اور نہ ہمیں بر عقل۔

تاہم، انسانی ایک سنگین حقیقت ہے اور انسانی شخصیت کی عظمت، تدریجی نوعی فزات میں نہیں بلکہ مسلسل تہذیب و تمدن کے ذریعے نبات و استحکام ذات میں ہے۔ اگر خدا، جیسا کہ تبدیل بناتے ہیں، لازماً حیات اور حرکت ہے تو پھر وہ جدائی کشف کے ذریعے نہیں بلکہ صرف حیات اور حرکت ہی کے ذریعے اس تک کے ممکن ہے۔ اگر کسی بھی مضمون میں اس نے ہمارے باطن میں رہنے کو ترجیح دی ہے اور ہمارے شخصی صفت ایک حجاب ہے جس نے اسے چھپا رکھا ہے تو ہمارا فرض اس مکان، صغیر کو دکھانا نہیں جو اس نے اپنے رہنے کے لیے چھپا ہے بلکہ اس مکان کی کمی کی دیواروں کو گل کے ذریعے چمکا کر اور انھیں شفاف آیتوں میں بدل کر ان کے ذریعے اس کی عظمت کو عجاظ اور شہود کرنا ہے۔ دراصل فنا کا تصور تمام عجیب و غریب تصوف کا عجیب ہے (کارہی کو بیرونیات، فہم میں رکھ کر پیچھے کیسے بڑے نزدیک کم تصوف اور عجیب تصوف دو مختلف چیزیں ہیں) جو صدیوں سے کم و بیش مستطیل ہے اور اس کے زوال کا ایک بڑا سبب ہے۔ اس قسم کے تصوف نے ہر دور کے بہترین مسلمانوں کی قوتوں کو بچھڑایا ہے اور غیر محسوس طور پر شریعت کے اہم نظام کی بیخ کنی کر دی ہے جو اس کے نزدیک اجتماعی زندگی کی ہنگامی اوجھڑائی ضروریات کے دفعہ کا محض ایک ذریعہ ہے اور جس کی کیا گیا ہے کہ ہمدردی کی جانب حرکت و اسل مخلوق کے اندر خالق کے قرب کی تلاش سے پیدا ہوتی ہے لیکن یہ باننا اور تفرکنا آسان ہے کہ فلسفیانہ زبان میں ہمدردی کے ”سوچو دیکھو“ All کا افراد کے ساتھ ہونے کا، جنھیں وہ

اپنی ذات میں شامل اور غم کو لائق ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ خدا سے توحید کے اپنی مخلوق کے ساتھ تعلق کی نسبت زیادہ قریب ہے۔ میرا ایمان ہے کہ سہل و سستی تصور در اہل زوال کی ایک ایسی لطیف قوت ہے جو خالق کے ساتھ زیادہ قربت کی نظر پر شیریں اور مخصوص خواہش کے بادل میں چھپی ہوئی ہے۔ اپنے جوہر میں یہ وہ رُحمان ہے جو قوتوں کے زوال سے پیدا ہوتا ہے۔ ایسے رُحمان کا مقصود کُشتِ کائنات کی آواز کاوش حیات کے رُحمان میں طویل پیداکرنا یا اسے ترک کرنا ہے اور یہ زندگی کے میدانِ جہاد سے ہمیشہ کے لیے بھگا جانے کے مترادف ہے۔

لیکن بیدل کے فلسفے کے خدائی نتائج سے قطع نظر ہمیں خود اسلامی علم کلام کے حوالے سے فلسفے پر نظر ڈالنا ہے۔ اگر خدا حرکتِ حیات سے ششخص ہے جیسا کہ

بیدل کا خیال ہے تو بیرویات واضح ہے کہ وہ "الذی فی الزمان" God in time ہے یعنی شاعر ہمیں ایک ایسے خدا سے متعارف کراتا ہے جس کی ایک تاریخ ہے جس کا ایک حصہ ظہور پذیر ہو چکا ہے اور اس کی ذات میں موجود ہے اور بعض کی تفصیل پر نظر پڑے ہو رہی ہے۔ شاید خدا کا کوئی تصور بھی قرآن مجسم کے پیش کے بعد نصرتِ الہ سے اس قدر متاثر نہ ہو گا جتنا یہ تصور۔ اس سے آگے چلیے تو سوال یہ ہے کہ بیدل کی مابعد الطبیعیات کے حوالے سے کائنات کی تخلیق کا آخر مقصد کیا ہے؟ کیا اس کا مقصد محض خدا کی آزاد تخلیقی سرگرمی ہے جس کو وہ گلا ہے گا ہے معطل کر دیتا ہے یا بالفاظِ دیگر خدا اپنے آزادِ عمل کی خود بخلافت کرتا رہتا ہے تاکہ وہ خود کو ایک مادی کائنات میں distort کر سکے؟ گویا زیادہ آسان الفاظ میں میں یوں کہیں کہ بیدل کے تصوف کے حوالے سے کائنات خدا کے اس کے اپنے ہاتھوں ترنزل سے عبارت ہے۔ یوں گویا ہم ایران کے فلسفی سہنہ یانی کے سرود کے اس مفروضے سے واقفاً دوچار ہو جاتے ہیں جس کا نقطہ نظر یہ تھا کہ کائنات کی تخلیق نتیجہ ہے تو یہ مطلق کے اپنے ایک حصے کو دھندلانے یا تارک کہ کرنے کا۔ واقعہ یہ کہ مکی یحییٰ بن خلیفہ نے تو یہ مطلق کے اپنے ایک حصے کو دھندلانے یا تارک کہ کرنے کا کائنات ہے کہ کوینا کی فکر کلیتہً مافی کے افکار و خیالات کے اثرات سے خود کو بھی آزاد نہیں کر سکتی۔

مشرقی و مغربی افکار میں مانوئیٹ Manichaeism اب تک موجود ہے۔ قدیم

جیسا تہمت کے ارتقا پر ایران ایرانی افکار کا جو گراں اثر اڑا وہ اب بھی یورپ کے فلسفوں میں
 مثلاً شوپنہاؤس، ہگل اور خود برگساں کے ہاں دیکھا جاسکتا ہے۔ دُنیا کے قدیم مذہبی نظاںوں
 میں تہما اسلام نے تصورِ الٰہ کی تہذیب کی لیکن عربوں کی فتح ایران کے نتیجے میں اسلام
 باوریت میں مبتدل ہو گیا۔ اور خدا کی خودکامائی کا تصور تہذیبیت 'Descent' کی
 شکل میں جس کے ساتھ ایسی راہبیت آمین غلی جو اپنی روح کے اعتبار سے کلہتر ناموسی
 مٹھی، ظاہر ہوا۔ بہر حال ان خیالات سے قطع نظر ہم صوفی الہیتین سے صرف اتنا پوچھنا
 چاہتے ہیں کہ اگر خدا اپنے خود کو محبوب کرنا یا مارتے ہیں، اُنزا کیوں چاہتا ہے؟
 کیا اپنے اقتدار و عظمت کے ظہور کے لیے؟ یعنی ظہور ذات بذلیہ تہذیب ذات، اذات، لذات
 کے عرفان کا یہ کتنا عجیب و غریب طریقہ ہے جسے صوفیا اپنا محبوب کہتے کبھی نہیں نکلتے۔
 اگر کائنات کی تخلیق سے خدا کا مقصود اپنے اقتدار اور عظمت کا اظہار تھا تو لاشعریہ سے
 تخلیق کا تصور تنزل کے بہودہ اور خدا کی تصور سے کہیں زیادہ معقول ہے مزید یہاں
 اگر اُنزا حرکت و مارتے ہیں نزول کے رجالات خدا کی فطرت میں غنی تھے اور ان کا ظہور
 مشترک نقطے سے جیسا کہ ان الہیتین کا خیال ہے ہوا تو پھر یہ دونوں رجالات ایک
 دوسرے کے مخالف کیسے قرار دیے جاسکتے ہیں۔ ایسی صورت میں روح کو مارتے کی
 اسیر کیوں قرار دیا جاتا ہے جو راہبانہ مشقوں کے ذریعے خود کو اس قدر سے چھڑانے
 کے لیے کوٹاں ہے؟ اور پھر ایک رجحان کو دوسرے کی نسبت ارفع اور عظیم تر قرار دینے
 کی کیا وجہ ہے؟ بحیثیت خلائی نقطہ نگاہ کے صوفیاء کا تصور تنزل، لذتیت اور راہبیت
 دونوں کی بنیاد فراہم کرتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ مولانا جامی کی صوفیائی سوانح پر مشتمل کتاب
 میں ایسے صوفی خرفوں کے حوالے ہیں جو اپنے اندر کے مفسد فلسفہ Mephistophillis
 کے ہاتھوں گمراہ ہو کر فنا و سٹ Faust کی سی تہذیب ترین لذت نفس میں
 مبتلا ہو گئے۔

یہ ہے تصوف کی مابعد الطبیعیات اور بیدل کا تصور "چشمت جیات جو عود اپنے
 نقائص کے حصول کی تلاش میں نکلا اور اُداسے میں تبدیل ہو گیا۔" یہ تصور صوفی کے تصور

تنزل سے زیادہ کچھ نہیں جسے شعری اظہار کی نقاب پہنا دی گئی ہے۔ بیدل کے معاصرین میں بہت سے ایسے لوگ تھے جو ان کی زندگی کی سادگی اور شرافت کے باعث انھیں ایک عظیم صوفی تصور کرتے تھے۔ لیکن جہاں تک بیدل کی شاعری کے مافیہ کا تعلق ہے وہ خود ہمیں اندہ ہناک لہجے میں بتاتے ہیں کہ کسی شخص نے ان کے پیغام پر کان نہ دھرا اور شاید یہ اچھا ہی ہوگا۔:

"یاراں ز سید بندہ دا ایک سخن من

لفظ چر فصل خواند کہ گو تر شکر کہ شد"

ترجمہ: "میر کے دوستوں نے میری شاعری سے انصاف نہیں کیا۔ میری شاعری نے انھیں کیا فصل چھوٹا کر ہر شخص پر ہر ہو گیا؟"

حاشیہ

(از قلم مرتب)

۱۔ نویں صدی عیسوی کا عظیم ترین ہندو فلسفی - ۳۲۰ سال کی عمر میں اس کا انتقال ہو گیا۔ اس نے پٹنجا، برہما سوترا اور شریویدھنوکوت گیتا کی تفسیریں لکھیں۔

۲۔ polyphonic کا لفظی ترجمہ تو کثیرالاصوات ہے لیکن سیاق و سباق کے اعتبار سے "کثیرالطہات" کی ترکیب لانا پڑی۔

۳۔ علامہ کا معمول تھا کہ وہ اپنی کتب پر کہیں کہیں ضروری نوٹس لکھا کرتے تھے۔ اگر وہ بیان میں کا خطی نسخہ (ملوکا قبال) دستیاب ہو جاتا تو شاید مذکورہ جہت سے یکدور کسی جہتوں سے اس کا مطالعہ مفید ہوتا لیکن انہوں نے کہ نہ تو اسلام کے کچھ کو عطیہ دیے جانے والے ذخیرہ کتب کی مطبوعہ فہرست میں اس مخطوطے کا سرخ بل سکا اور نہ اقبال میوزیم میں موجود علامہ کے نوادرات کی کامل فہرست Relics of Allama Iqbal Catalogue میں اس مخطوطے کا کہیں ذکر ہے :

۴۔ کس نے خدا ہی جانے کہ کیکڑا کڑا دیا ؟

۵۔ کلیاتِ بیدل (منتخب) شائع کردہ الکتاب لاہور ۱۹۷۸ء (عکسی نسخہ مطبع صفائی بمبئی ۱۳۰۲ھ) میں شعور کا دوسرا مہر یوں ہے :

۶۔ انجاست کہ عورت تیرا بال است گس را

لاحظہ ہو کتاب مذکور کا صلا

۷۔ ایڈمنٹلی برائے (۱۸۷۰-۱۹۵۴ء) سائنس، انقلابات اور مذہبیات کا فرانسیسی عالم اور فلسفی تھا۔ اپنے افکار کے ضمن میں اس نے برسوں سے بہت استفادہ کیا۔ رائے سائنسی حقائق کی اصیت کا، نتائج کے حوالے سے

جائزہ لیتا تھا اور اس باب میں اس کے کئی مضامین شائع ہوئے۔ ہنری بائیں کیتیر اور ای وی بولس اس کے شریک تھے۔ اس کا خیال تھا کہ حقیقی علم معروض (مع اس کی حقیقت سمجھنے کے) کے ساتھ متشخص ہونے کے مترادف ہے۔ اس ضمن میں شکلی ، تجزیاتی اور تشریحی علم کے برعکس وجدان ہی ایسے علم کے حصول کا ذریعہ ہو سکتا ہے اور حق اور صداقت کا معیار یہ ہے کہ ہم کو علم کو کس طرح کی بصورت و نگاہ اس کی تفہیم ممکن نہیں۔

لی راتے برگساں کا ممتاز شمار تھا۔ اس نے برگساں پر اپنی معروف کتاب
Henri Bergson - New Philosophy ۱۹۱۳ء میں لکھی۔

لے بیسل نے اسی خیال کو کچھ اور موقوفیوں پر یوں اشعار میں ڈھالا ہے :

نہ پیراہن بروں آئے، نہ شکوہ ہے نیست عزائی
جنوں کن تا جا بے دالہ اس پر کس پر روشانی
نہ پیراہن بروں آئے، تا بہرہ بینی و سنگاہ خود
جباب آئینہ دریافت از تشریف عریانی

غیر دریا چست افشوں بایت نازِ حجاب
موی درم نہ پیراہنم بر خود بس بالیدہ اُم

پیدائی ما بعد فنا خواہی دیدہ چوں شخص بر یاد ناس آئینہ است
لے اقبال نے اسی خیال کا رنگ و گیر اپنے خطبات میں یوں اظہار کیا ہے :
" دراصل ایک ایسے آنا کے لیے جو سراسر خلاق ہے۔ تغیر کے معنی نقص کے
نہیں ہو سکتے اس لیے کہ جو ہستی اپنی ذات میں کامل اور بحر تن ملاق ہے
اس کی کاملیت کے فخر میں یہ کہاں لازم آتا ہے کہ ہم اسے میکائیاتی قسم کے
عدم حرکت ہی سے تعبیر کریں جیسا کہ اسطو کے زیر اثر شاہد ابان خرم کا خیال

تھا۔ خلاق مطلق کا کمال ذات پر ہے کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے سرچشمے ،
 جیسے بایاں ہیں۔ یعنی جیسے اس کی تخلیقی بصیرت کی کوئی حد نہیں۔ اس کی زندگی
 انکشاف ذات کی زندگی ہے اس لیے کہ وہ کسی نصب العین کے درپے نہیں۔
 انسان کا "ہنوز" not-yet کہنا تو بے شک جستجو کی علامت ہے۔
 — ناکامی اور نامرادگی کی — لیکن خلاق مطلق کا "ہنوز" عبارت ہے
 ان لانا انتہائی حقیقی امکانات سے جو اس کے اپنے وجود میں مضمر ہیں اور لازم
 ہے (کہ) ایک حقیقت بن کر منفرد نمود پرائیں لیکن اس کی شان کلیت میں
 اس سارے عمل کے باوجود سرخوردگی نہیں آتا۔"

تفصیل جدید الہیات اسلامیہ (ترجمہ: مدیر نیازی) ص ۹۲، ۹۳
 ۹۴

حال اس وقت مستقبل اگر وادہی

امروز شمشاری چو لہنہ در دایرہی

عجبی دوران وجود مردم و نبی است

کونا باشد و مے کہ آبجی برسی

۹۵ اقبال عرفی کی شاعری کی نحو کی کروج سے بہت متاثر تھے، انھوں نے اپنے خطبات میں
 ایک جگہ دار و اداتِ شعور کے ضمن میں برکسوں کے تجزیے کے ناقص ہونے کا ذکر کرتے
 ہوئے عرفی کے اسی شعر کا حوالہ دیا ہے۔ ملاحظہ ہوں انگریزی نسخے (شیخ اشرف)
 کے ص ۳۵۔ اقبال کے نزدیک ہمارے اعمال و ادائیگی و شعوری ہمارے فوری ملکات
 مقاصد و ضروریات کے حوالے سے متعین ہوتے ہیں۔
 ۹۶ بیدل نے منفرد مقاصد پر ہی بشریت سکوت بخیر کیا ہے۔ مثلاً:

چوں جناب آیت کے نام نہ خوشی روشی است

کب ہم بستن چراغِ عافیت اور غن است

یا مثلاً

۷ روشن گنجیتِ دل جہدِ نحوشتی است

اللہ ارتج و لدن کار (۱۸۵۰-۱۹۲۹ء) اقبال کا پسندیدہ مصنف تھا۔ ولڈن کار نے برگساں کے افکار کی تشریح کے لیے کتب بھی لکھیں اور اس کی بعض تصانیف کا

ترجمہ بھی کیا۔ برگساں پر اس نے دو کتب (1911) Henri Bergson

اور "فلسفۂ تغیر" The Philosophy of Change لکھیں۔ مورتخا لندکر

کتاب زیادہ معروف ثابت ہوئی۔ اس نے برگساں کی کتاب Mind -

Energy (۱۹۰۷) کا ترجمہ بھی کیا۔ علاوہ ازیں اس نے کروچے کے فلسفہ

پر بھی ایک کتاب لکھی۔ وہ لندن لنگز یونیورسٹی آف لندن میں فلسفہ کا پروفیسر

تھا۔ وہ رائل سوسائٹی آف لٹریچر کا فیڈرا اور اسٹوڈنٹ سوسائٹی کا صدر تھا۔ اس

کی بعض دیگر کتب کے نام درج ذیل ہیں :

Changing Backgrounds in Religion and Ethics (1927).

The Free will Problem (1928).

The Unique Status of Man (1928)

Leibnitz (1931).

Philosophy of Change اور The philosophy of

of Benedetto Croce اقبال سمبوزیم

میں محفوظ ہیں۔

۸ یہ اقباس ولڈن کار کی کتاب "دی فلاسفی آف پیچ" (۱۹۱۳ء) سے

۹ لیا گیا ہے ملاحظہ ہوں ص ۱۹۴، ۱۹۵

۱۰ تراں گیارہ فیکس کے رسے و سان مولین (۱۸۱۳...۱۹۱۴ء) فرہنگی تصوف

اور مورتخہ فیضا اس نے فینگ کے زیر نگین فلسفہ تربیت حاصل کی۔

۱۱ رسے و سان کی سب سے اہم تصنیف Philosophie

"Rapport sur la Philosophie en France au XIX^e Siecle" (1867).

۱۲ ہے۔ اس رپورٹ کی تحریر سے اس کا

مقصود یہ بتانا تھا کہ فرانس کی فلسفیانہ روایت مسلسل ہے اور فرانسیسی فلسفی ،
 بعد الطبعیاتی اصولوں کا اقاعدہ التزام کرتے تھے جسے اُسے دس سال وہایت
 کا نام دیتا ہے۔ اس کا لفظ نظر یہ تھا کہ شعور کے مظاہر کبھی سکائی اور مقداری
 نہیں ہوتے اور انہیں اس قسم کی اصطلاحات میں درجہ بندی کرنے کی کوشش کن
 کی بہتیت اصلی کی ایک کلیپ کے مترادف ہے۔ انسانی رُوح میں دو قوتیں موجود
 ہیں ایک قوتِ تخیل اور دوسری قوتِ عمل۔ یہ دونوں اپنے منطقی نتائج کے برائے انسانی
 ارادے کو جنم دیتی ہیں اور جب کوئی یہ پوچھے کہ ارادہ کس کا متلاشی ہے تو اس
 کا جواب یہ ہوگا کہ اس کا مقصود تخیل یا خدا کے علاوہ کچھ نہیں۔

برگساں نے اُسے دس سال کے فلسفہ کو جو موضوعِ تحریر بھی بنایا اور اس سے استفادہ
 بھی کیا۔ لی ارادے نے برگساں پر اپنی کتاب
 "New Philosophy - Henri Bergson"
 میں دس سال کی خود حالی حقیقت پسندی کی بہت تعریف کی ہے اور اس کی اس
 پیش گوئی کا ذکر کیا ہے جس کی دوسرے ایک سترہ عہد کا ظہور ہونے والا ہے جس کے
 باطن میں روحانیت جاری و ساری ہوگی۔

۳۱۰ اقبال نے اس مقام پر لفظ "slink" کو بطور اسٹیک (یعنی by a

slink into کی صورت میں) استعمال کیا ہے۔ میں نہیں سمجھتا یا کہ یہ لفظ اصل

میں ہے کیا۔ بظاہر یہ slink ہی پڑھا جاتا ہے۔ اگر یہ لفظ وہی ہے جو میں
 نے پڑھا ہے تو یہ اس کا بہت غیر موزوں استعمال ہے۔

۳۱۱ یہاں اقبال کی مراد "لفحات الانس من حضرات القدس" سے ہے جو عبد الرحمن جانی
 کا مشہور و معروف تذکرہ صوفیائے ہے۔ اس کتاب میں ۵۴ صوفیاء اور ۲۴ صوفی
 خواہن کا ذکر ہے۔ یہ کتاب نظام الدین علی شیر کی فرائض پر ۸۷۴ھ میں لکھی گئی
 جامی نے اس کتاب کی بنیاد عبد الرحمن محمد بن حسین بنشا پوری کی "طبقات الصوفیہ"
 پر لکھی اور مشہور منابع سے استفادہ کر کے اصل متن میں بہت سے اضافے
 کیے۔ اس کتاب کے ذخاز میں ایک طویل ویباچہ ہے جس میں اصل احادیث صوفیہ

کی تشریحات درج کی گئی ہیں۔ براؤن نے اپنی مشہور کتاب Literary History of Persia میں جابی کی اس کتاب کو اول درجے کا تذکرہ کیا ہے اور اسے عطار کے ”تذکرۃ الاولیاء“ کا ہم قدر قرار دیا ہے۔ اس کے زبان و اسلوب کو پندرہویں صدی عیسوی کی بہترین شہرہ دار وایگیا ہے۔ ۱۸۵۹ء میں رائل ایشیاٹک سوسائٹی بنگال (ملکوتہ) نے اس کو بڑی محنت سے مرتب کر کے اشاعت کی۔ حال ہی میں اسے ہندی توحیدی پور نے مرتب کر کے شائع کیا ہے۔

یہ ارا لور کے مشہور ڈرامے The Tragical History of Dr. Faustus

کا ایک معروف کردار ہے۔ فاؤسٹ نے زندگی کی لذات کے حصول کے لیے اس سے اور فوس فرسے اپنی روح کا سود کیا۔ میفٹوفلس اس المیہ ڈرامے کا اولیٰ ہے۔ وہ حاکمانِ حتم میں دوسرے ورے کی سات بدردوں میں سے تھا۔ ابتدا میں تو اس نے فاؤسٹ کو اپنے دام میں پھنسا اس سے اتفاق برتا لیکن جب فاؤسٹ جھگڑائی لذات کی دلدل میں پھنس گیا تو اس نے اسے اس کی حالت پر چھوڑ دیا۔ اب فاؤسٹ نے محسوس کیا کہ وہ بدستگ کے لیے ملعون در مرد و مغلط ہے۔ گوشت نے بھی اس ایسے کو نشانہ بنا کر ڈرامے کا روپ دیا۔ اقبال گوشت کے اس شاہکار کے لیے حدِ اداس تھے۔ اس کے شواہد شذرات فکر اقبال ”یام مشرق“ اور ویگے ناسٹ کے نام بعض خطوط سے بخوبی ملتے ہیں۔

خود بیدل کی ایک رباعی سے بھی اس کی شہادت ملتی ہے۔

بیدل بد و روزه عمر مغرور کشمور بنیاد و تیشقی است محمود مشمور
ہر چند ابدال و قطب غوث خواند اے خاک بایں غبار مسرور مشمور

۱۸۔ بیدل اپنی زندگی میں بھی مقبول تھے۔ اُن کی موت کے بعد اُن کی شخصیت و فن نے وسط ایشیا کے تاجیک اور ازبک ادب کو شدید طور پر متاثر کیا۔ دوا التہ اور افغانستان میں ”سکب بیدل“ ٹھہر میں آیا اور ”بیدل خوانی“ کی اصطلاح نے

رد و پاچہ یا چنانچہ بیدل کے شعری ادنیٰ فلسفیانہ نکات پر بحث کے لیے مہفتہ وار اجلاس منعقد ہونے لگے۔ اصل میں اٹھارہویں صدی کے وسط ہی میں شاہانہ ہندوستان افغانستان اور بالخصوص وسط ایشیا میں بیدل کا پیغام پھیلنے لگا تھا۔ وسط ایشیا میں جوہل میں ان کے آبا و اجداد کا وطن تھا، ان کی تحریروں کو خصوصی عزت دی گئی۔ مکتبوں میں ان کے علمی و شعری کارناموں کو دنیاوی نصابات میں شامل کیا گیا۔ ان کی شاعری نے کوئل و بک کے سائنسی حاصل کی اور حقائق انہیں لگا کرتے تھے لیکن اس کے باوجود قبولیت عام شہرت و دامن ابلاغ نام کی تمام کی تمام عموماً کھٹنے والوں کو بے چین رکھتی ہے، ”نہ اس دیار میں سمجھا کوئی زبان میری“ کے سے اظہارات سے عظیم کھٹنے والوں کی تحریریں خالی نہیں۔

بیدل ایک اور موقع پر یوں شکوہ ادا کرتے ہیں :

گر یہ تجھ میں نکشاید لب یا راں بر جاست
وہیست تاراں قلم معنی ما شکرت و داشت

خود اقبال بھی قوشا کی کھٹے کر ۛ
چوں رحمت خویش برستم از نیکال
وہیکہ کس نداشت اس ماسافر
ہماں گفتند با ما آسنا بود
چہ گفتند و با کہ گفتند از کیا بود

1)

2)

3)

4)